عباس محمود

العقاد

ابن رشد

دار الكتاب اللبناني - بيروت

الفصل الاول

عصر ابن رشد

١ ـ الحركة العلمية

ولد ابن رشد في سنة ٥٢٠ هجرية بمدينة قرطبة وهي لا تزال في عصرها الذهبي الذي جعلها من عواصم الثقافة في التاريخ ، فلا تذكر أثينا ورومة والاسكندرية وبغداد إلا ذكرت معهن قرطبة في هذا الطراز .

.وقد كان مولده بعد وفاة الحكم الثاني المستنصر بالله بنحو مئة وخمسين سنة (٣٦٦ هـ) وهو الخليفة الأموي الذي شغلته الثقافة قبل كل شاغل ، وجعل همه الأول أن ينافس بعاصمته عاصمة المشرق ـ بغداد ـ في عهد الخليفة المأمون ، فجمع فيها من الكتب والكتاب ما لم يجمع قبل ذلك في مدينة واحدة ، وكان هو أسبقهم إلى قراءة ما يجمعه من الأسفار النادرة من أقطار المشرق والمغرب .

قال ابن خلدون ما خلاصته : « . . . كان يبعث في شراء الكتب إلى الأقطار رجالا من التجار ويرسل إليهم الأموال لشرائها ، حتى جلب منها إلى الأندلس ما لم يعهدوه ، وبعث في كتاب الأغاني إلى مصنفه ابي الفرج الأصفهاني ـ وكان نسبه في بني أمية ـ وأرسل إليه فيه ألف دينار من الذهب العين ، فبعث إليه بنسخة منه قبل أن يخرجه إلى العراق ، وكذلك فعل مع القاضي الأبهري المالكي في شرحه لمختصر ابن عبد الحكم وأمثال ذلك ، وجمع بداره الحذاق في صناعة النسخ والمهرة[١] في الضبط والاجادة في التجليد ، فأوعى[٢] من ذلك كله . واجتمعت بالأندلس خزائن من الكتب لم تكن لأحد من قبله ولا من بعده ، إلا ما يذكر عن الناصر العباسي بن

(١) المهرة جمع ماهر : الحاذق .
(٢) أوعى إيعاء الكلام أو الشيء : حفظه وجمعه . وأوعى الزاد ونحوه : جعله في الوعاء . وفي التنزيل الكريم : جمع فأوعى .

المستضيء ، ولم تزل هذه الكتب بقصر قرطبة إلى أن بيع أكثرها في حصار البربر . . . »[١]

وكان أعيان السراة[٢] والتجار يقتدون بالخلفاء في هذا الاقبال على اقتناء الكتب سواء منهم من يقرأ ومن لا يقرأ . قال الحضرمي : « أقمت مرة بقرطبة ولازمت سوق كتبها مدة أترقب فيه وقوع كتاب كان لي بطلبه اعتناء ، إلى أن وقع وهو بخط فصيح وتفسير مليح ، ففرحت به أشد الفرح ، فجعلت أزيد في ثمنه فيرجع إلي المنادي بالزيادة علي ، إلى أن بلغ فوق حده ، فقلت له : يا هذا ! أرني من يزيد في هذا الكتاب حتى بلغه إلى ما لا يساوي ، قال : فأراني شخصاً عليه لباس رئاسة ، فدنوت منه وقلت له : أعز الله سيدنا الفقيه . إن كان لك غرض في هذا الكتاب تركته لك ، فقد بلغت به الزيادة بيننا فوق حده . . فقال لي : لست بفقيه ولا أدري ما فيه ، ولكني أقمت خزانة كتب واحتفلت فيها لأتجمل بها بين أعيان البلد ، وبقي فيها موضع يسع هذا الكتاب ، فلما رأيته حسن الخط جيد التجليد استحسنته ولم أبال بما أزيد فيه ، والحمد لله على ما أنعم به من الرزق فهو كثير . . . »[٣] .

وكان ابن رشد فخوراً بهذه الخصلة في موطنه ، فقال لزميله الفيلسوف ابن زهر يوماً وهما بحضرة المنصور بن عبد المؤمن من خلفاء دولة الموحدين : « ما أدري ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية فأريد بيع كتبه حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها ، وإذا مات مطرب بقرطبة فأريد بيع تركته حملت إلى اشبيلية . . »[٤]

على أن هذين الفيلسوفين قد كانا في نفسيهما ، وفي آليهما ، آية الآيات على مبلغ ذلك العصر من ازدهار الثقافة ، فكان العلم وراثة في أسرة كل منهما يتعاقبه منها جيل بعد جيل ، وكان الذاكرون إذا ذكروهم ميزوا بينهم باسم الجد والابن والحفيد ، فيقولون ابن رشد الجد وابن رشد الابن وابن رشد الحفيد ، ويزيدون في أسرة ابن زهر فيقولون : ابن زهر الأصغر ، تمييزاً له من ابن زهر الحفيد .

وأعجوبة الأعاجيب في نشأة ابن رشد أنه نشأ في دولة الموحدين ، وأنه تلقى التشجيع من أحد خلفائهم على الاشتغال بشرح أرسطو وتفسير موضوعات الفلسفة على العموم ، وكان موضع العجب أن يأتي هذا التشجيع من أناس اشتهروا بالتزمت

---

(١) « مقدمة ابن خلدون » ، و« نفح الطيب » الجزء الأول .
(٢) السراة جمع سري : صاحب الترف والمروءة والسخاء .
(٣) « نفح الطيب » . الجزء الثاني .
(٤) المصدر نفسه .

والمحافظة الشديدة على العلوم السلفية ، ومنهم من نسب إليه أنه أحرق كتب الفلسفة والبحث في مذاهب المتكلمين .

روى صاحب كتاب المعجب في تلخيص أخبار المغرب عن بعض الفقهاء قال : « سمعت الحكيم أبا الوليد يقول غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما ، فأخذ أبو بكر يثني علي ويذكر بيتي وسلفي ، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري ، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي أن قال لي : ما رأيهم في السماء ؟ يعني الفلاسفة . أقديمة هي أم حادثة ؟ . . . فأدركني الحياء والخوف ، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الاسلام عليهم ، فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له ، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك ، فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعة سنية ومركب » .

واستطرد صاحب المعجب قائلا : « أخبرني تلميذه المتقدم الذكر عنه قال : « استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي : سمعت أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه ، ويذكر غموض أغراضه ، ويقول : لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقرب مأخذها على الناس . فان كان فيك فضل قوة لذلك فافعل ، وإني لأرجو أن تفي به ، لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك ، وقوة نزوعك إلى الصناعة ، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبرة سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه ، قال أبو الوليد : فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس »[1] .

ويزيد العجب عند مؤرخي هذا العصر - والمستشرقين منهم على الخصوص - أن هذا الخليفة ينتمي إلى أسرة تدين بمذهب الظاهرية ، وهو المذهب الذي يلتزم أصحابه ظاهر النصوص ويتحرجون من التأويل ، وقد توفي إمام هذا المذهب في المغرب - ابن حزم - بعد منتصف القرن الخامس للهجرة ومذهبه شائع وخلفاء الموحدين يرجحونه على سائر المذاهب ، ويعتبره المؤرخون المحدثون قطب المذاهب

(١) « المعجب في تلخيص أخبار المغرب »

الرجعية مع إحاطته بمذاهب الفلاسفة كما يعلم من كتابه عن « الفصل في الملل والنحل » .

كان ابن حزم هذا آية أخرى من آيات العراقة في البيوتات العلمية ، ولكنها الاية التي تمثل الثقافة من جانبها الاخر : جانب المحافظة « السلفية » وكراهة التوسع في البدع الحديثة[١] .

وكان ابن حزم هذا هو ابن حزم الابن « علي بن أحمد » وأبوه أحمد بن سعيد ، وابنه الفضل أبو رافع ، وكلهم من مشاهير العلماء الثقات في المعارف السلفية ، وإقبالهم على العلم إقبال الصادق في طلبه المستغني عن التكسب به ، المجترىء بالرأي على من يخالفه ، لأنه لا يخشى من الجرأة على رزقه . جرت بين ابن حزم « الابن » وبين أبي الوليد الباجي مناظرة ، فقال الباجي : أنا أعظم منك همة في طلب العلم لأنك طلبته وأنت معان عليه تسهر بمشكاة الذهب ، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق . قال ابن حزم : هذا الكلام عليك لا لك . لأنك إنما طلبت العلم وأنت في تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالي ، وأنا طلبته في حين ما تعلم وما ذكرت ، فلم أرج به إلا علو القدر العلمي في الدنيا والآخرة » .

وقد جنت عليه ملاحاته[٢] للعلماء والرؤساء وقلة مبالاته بغضب الغاضبين فأحرقوا كتبه في إشبيلية ، وقال في ذلك :

فان تحرقوا القرطاس لم تحرقوا الذي

تضمنه القرطاس ، بل هو في صدري

وقد كان تلميذه عبد المؤمن ، رأس أسرة الموحدين ، على مثل هذه الصرامة في الخلق ، وهذا اللدد[٣] في الخصومة العلمية ، وهذه الشدة في المحافظة على السنن السلفية ، فموضع العجب أن تكون هذه الأسرة هي حامية الفلسفة والبدع العلمية ، وهي التي تشجع رجلا كابن رشد على شرح أرسطو طاليس .

* * *

---

(١) البدع جمع بدعة : ما أحدث على غير مثال سابق . والعقيدة احدثت تخالف الايمان .
(٢) الملاحاة : المنازعة .
(٣) اللدد : شدة الخصومة .

٢ ـ الحركة السياسية وتأثيرها في الثقافة

ذلك في الحق عجيب ، ولكنه العجب الذي مصدره الزيغ[١] عن السبب ، وهو قريب ، بل جد قريب .

فقد أحصى المؤرخون ، ولا سيما المستشرقين ، علل الحركات الثقافية في المغرب عامة غير علتها الحقيقية ، وهي بالايجاز ظهور الدعوة الفاطمية في إفريقية الشمالية .

فظهور هذه الدعوة في المغرب قد غير فيه كثيراً من وجهات الثقافة والسياسة ، وقد كان له الأثر المباشر فيما شغل الأوربيين بعد ذلك خلال القرون الوسطى من موضوعات الفلسفة الدينية ، وأهمها موضوعات النفس وخلودها وموضوعات العقل وعلاقته بالخلق والخالق .

ولا يخفى أن الدعوة الفاطمية هي الدعوة الاسماعيلية بعينها ، فان الفاطميين ينسبون إلى فاطمة الزهراء أو ينسبون إلى إسماعيل بن جعفر الصادق تمييزاً لهم من سائر العلويين .

وقد كان الاسماعيليون يشتغلون بالفلسفة ويرجحون مذهب الأفلاطونية الحديثة ، وهو مذهب الفيلسوف أفلوطين Plotinus (٢٠٥ ـ ٢٧٠ م) الذي ولد باقليم أسيوط وألقى دروسه في الاسكندرية ثم في رومة . ومن أتباع الاسماعيليين الذين نشروا هذا المذهب إخوان الصفاء ، أصحاب الرسائل المنسوبة إليهم ، ومنهم مسلم ابن محمد الأندلسي الذي نقل مذهبهم إلى البلاد الأندلسية .

وقد شاع مذهب الاسماعيلية شرقاً وغرباً في العالم الاسلامي من جبال الأطلس إلى تخوم الهند وآسيا الوسطى ، وكان ابن سينا يقول : « كان أبي ممن أجاب داعي المصريين ، ويعد من الاسماعيلية ، وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه ويعرفونه هم ، وكذلك أخي . وكانا ربما تذاكرا بينهما وأنا أسمع منهما وأدرك ما يقولانه ، وابتدءا يدعواني أيضاً إليه ويجريان على لسانهما ذكر الفلسفة والهندسة[٢]»

---

(١) الزيغ : الميل .
(٢) « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » للوزير جمال الدين القفطي .

لا جرم يتذاكر المستطلعون أحاديث هذا المذهب في إفريقية الشمالية كما تذاكروها في بخارى وعلى التخوم الهندية ، فقد جاء هذا المذهب إلى المغرب بقوة الدولة فوق قوة الدعوة ، وأصبح من شاغل أصحاب الدول أن يتعرفوه ويستطلعوا كنهه ويتبطنوا ما وراءه ، وبخاصة من كان كخلفاء الموحدين مهدداً بسلطان الدولة الفاطمية معنياً بما يعلنونه ويسرونه من مذاهب السياسة أو الحكمة .

ولقد كان من آثار هذه الدعوة في المغرب عامة أن الخليفة الأموي بالأندلس عبد الرحمن الناصر (٣٠٠ - ٣٥٠ هجرية و٩١٢ - ٩٦١ ميلادية) تلقب بأمير المؤمنين بعد أن أطلق هذا اللقب على خلفاء الفاطميين ، وجاء خلفه الحكم الثاني الملقب بالمستنصر بالله ، فنافس خلفاء الفاطميين أشد المنافسة في الاشتغال بالفلسفة والعلوم وتقريب الحكماء والأدباء ، وأنفذ إلى إفريقية جيشاً قوياً لتوطيد سلطانه في مراكش وإعلان الدعوة باسمه على المنابر .

أما دولة الموحدين فقد كان الخطر عليهم من الدعوة الفاطمية - أو الدعوة الاسماعيلية بعبارة أخرى - أشد وأقرب ، فقابلوا دعوتهم بمثلها واجتهدوا في تعرف مذاهبهم الباطنية ، وكان رئيسهم « محمد بن تومرت » من قبيلة « مصمودة » البربرية ولكنه كان يتلقب بالمهدي وينتمي إلى آل البيت ويقول ابن خلكان - وهو ممن ينكرون نسب الفاطميين - إن ابن تومرت هو : « محمد بن عبد الله بن عبد الرحمن بن هود بن خالد بن تمام بن عدنان بن صفوان بن سفيان بن جابر بن يحيى بن عطاء بن رباح بن يسار بن العباس بن محمد بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه »(١) .

فقد برز الموحدون إذن للفاطميين أو الاسماعيليين حتى في النسب والدعوة المهدية ، ولما اشتهر الامام الغزالي في المشرق بانكار الباطنية والرد عليها قصد إليه ابن تومرت وحضر عليه . وحكي - كما جاء في كتاب المعجب في أخبار المغرب - : « أنه ذكر للغزالي ما فعل علي بن يوسف بن تاشفين من ملوك المرابطين بكتبه التي وصلت إلى المغرب من إحراقها وإفسادها ، وابن تومرت حاضر ذلك المجلس ، فقال الغزالي حين بلغه ذلك : ليذهبن عن قليل ملكه ، وليقتلن ولده ، وما أحسب المتولي لذلك إلا حاضراً مجلسنا » .

وقد تم لابن تومرت ما أنبأه به أستاذه الغزالي ، فأقام دولة الموحدين وندب لها

---

(١) « وفيات الأعيان » . الجزء الرابع . ترجمة رقم ٦٦٠

صاحبه عبد المؤمن بن علي الكومي (٥٢٤ - ٥٥٨ هـ و١١٢٩ - ١١٦٢ ميلادية) ثم خلفه ابنه يوسف ثم خلفه ابنه يعقوب وتلقب بالمنصور بالله (٥٨٠ - ٥٩٥ هجرية و ١١٨٤ - ١١٩٨ ميلادية) وهو الذي اقترح على ابن رشد تفسير كتب أرسطوطاليس وشرح مذاهب الفلسفة على الاجمال .

ويظهر التحدي والمناجزة بين الموحدين والاسماعيليين في مقابلة كل دعوى إسماعيلية بمثلها من دعاوى ابن تومرت وخلفائه .

فقد انتسب إلى آل البيت كما ينتسبون ، وتلقب بالمهدي كما يتلقبون ، وقال عنه مريدوه إنه لم يكن أحد أعلم منه بأسرار النجوم وعلوم الجفر[١] والتنجيم وهي العلوم التي اشتهر بها الاسماعيليون .

قال ابن خلكان : « إن محمد بن تومرت كان قد اطلع على كتاب يسمى الجفر من علوم أهل البيت ، وإنه رأى فيه صفة رجل يظهر بالمغرب الأقصى ، بمكان يسمى السوس ، وهو من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يدعو إلى الله ويكون مقامه ومدفنه بموضع من الغرب : هجاء اسمه ت ي م ل ل ، ورأى فيه أيضاً أن استقامة ذلك الأمر واستيلاءه وتمكنه على يد رجل من أصحابه ، هجاء اسمه ع ب د م و م ن ، ويجاوز وقته المائة الخامسة للهجرة ، فأوقع الله سبحانه وتعالى في نفسه أنه القائم بأول الأمر ، وأن أوانه قد أزف ، فما كان ابن تومرت يمر بموضع إلا ويسأل عنه ، ولا يرى أحداً إلا أخذ اسمه وتفقد حليته ، وكانت حلية عبد المؤمن معه ، فبينما هو في الطريق رأى شاباً قد بلغ أشده على الصفة التي معه ، فقال له وقد تجاوزه : ما اسمك يا شاب ؟ فقال : عبد المؤمن ! فرجع إليه وقال له : الله أكبر ! أنت بغيتي ، ونظر في حليته فوافقت ما عنده »[٢]

هذه القصة نترك ما فيها كله ، ويبقى منها ما لا سبيل إلى تركه ، وهو استعداد الموحدين للفاطميين بسلاحهم ومقابلتهم بمثل دعواهم ، واستبطانهم لأسرار دعوتهم ، لينهضوا لها بما يجري في مجراها عن اعتقاد منهم ، أو عن سياسة وتدبير .

---

(١) علم الجفر ويسمى علم الحروف : هو علم يدعي أصحابه أنهم يعرفون به الحوادث إلى انقراض العالم . وإلى هذا الجفر أشار أبو العلاء المعري بقوله من جملة أبيات :

لقد عجبوا لأهل البيت لما ... أتاهم علمهم في مسك جفر
ومرآة المنجم وهي صغرى ... أرته كل عامرة وقفر

(٢) « وفيات الأعيان » الجزء الرابع . ترجمة رقم ٦٦٠

وكل شيء يجري تفسيره بعد ذلك على أهون سبيل.

فالعلوم التي كانت مقبولة عند دولة الموحدين قد تتناقض وتتنافر، ولكنها تلتقي في مقصد واحد وهو لزومها في تلك المناجزة وتلك المناظرة.

وبين الغزالي وابن حزم بون بعيد في التفكير ومذاهب النظر والمعرفة، ولكنهما يلتقيان في كراهة الباطنية، فالغزالي يرد عليها ويفند أقوالها في الامامة، وابن حزم يدين بظاهر النصوص ويحرم التأويل مع وجود النص، والتأويل كما هو معلوم أصل من أصول الاسماعيلية، يجيزونه بل يوجبونه ويرجعون به إلى علم الامام بأسرار الغيب وبواطن الايات، ويضيف ابن حزم إلى ذلك أنه كان شديد التعصب للأمويين، ولم يكن يظهر هذا التعصب لغير الأحصاء، ولكنه كان يظهر النقمة على الفاطميين الاسماعيليين ويؤلف كتابه عن جمهرة أنساب العرب[1] فينكر انتسابهم إلى إسماعيل بن جعفر الصادق ومن ثم إلى فاطمة الزهراء.

ولا يبعد أن يكون الخلفاء الموحدون مؤمنين بأسرار النجوم يبحثون عن الافلاك والعقول التي تديرها لينفذوا منها الى خفايا تلك الاسرار، ويلفت النظر الى هذا أول سؤال وجهه الخليفة المنصور الى ابن رشد، وهو: ماذا يقولون عن السماء؟

***

كانت دولة الموحدين أول دولة إفريقية تقف امام الفاطميين موقف المناظرة في السياسة والثقافة. أما قبل ذلك فالدولة الصنهاجية في تونس كانت تتولى الأمر باذن الفاطميين من القاهرة، ودولة الملثمين او المرابطين التي نازعتها السلطان في المغرب الاقصى لم تكن تدرس حين نشأتها شيئاً من الثقافة او من الدين، ومضى عليها زمن وهي مشغولة بحرب القبائل البربرية والسودانية التي بقيت على الجاهلية، ولم يكد يستقر بها القرار على عهد يوسف بن تاشفين حتى شغلت بالجزيرة الاندلسية واستقدمها ملوك الطوائف الى الاندلس لنجدتهم في حربهم مع الفونس السادس ملك اراجون، وانصرفت جهودهم الى هذه الناحية، وظلوا كذلك على عهد علي بن يوسف بن تاشفين حتى زالت دولتهم ولما ينقض على وفاة هذا الامير أكثر من سنتين، وكان منهجهم في شؤون الثقافة منهج البداوة في استنكار كل ما يحسبونه من البدع، ومنه علم الكلام وبحوث الفقهاء في الحكمة الدينية، ولهذا احرقوا كتب الغزالي وهي من افضل ما كتبه المتكلمون!

---

(١) «جمهرة انساب العرب» نشرته دار المعارف بمصر بتحقيق المستشرق أ. ل. بروفنسال.

فالموحدون هم اول من ناظر الفاطميين (أو الاسماعيليين) في افريقية الشمالية ، وأول من تعرف علومهم ومذاهبهم ليغلبهم في ميدانهم ويقابل دعوتهم بمثلها او بما ينقضها ويبطلها .

***

وما من حركة ثقافية في ذلك العصر يراد تفسيرها بمعزل عن هذا العامل المهم - عامل الدعوة الاسماعيلية - إلا تعذر التفسير او وقع فيه الخطأ الكثير ، ومن هذا القبيل تلك المناقشات الطويلة حول مصدر الثقافة الاغريقية التي انتقلت من الشرق الى اوربة أهو اسرائيلي ام عربي ؟ وموضع اللبس هنا ان الفيلسوف اليهودي ابن جبيرول (١٠٢١ - ١٠٧٠) سبق ابن رشد بمولده وكتابته . ولكن ابن جبيرول لم يكن له مصدر غير المراجع العربية ، وفلسفته الافلاطونية الحديثة مستمدة من هذه المراجع لم يسلم حتى من اخطائها الظاهرة وهي الخلط بين مذهب افلوطين ومذهب ارسطو في الربوبية لأن طائفة من تواسيع افلوطين ترجمت في القرن الثالث للهجرة ونسبت خطأ الى ارسطو باسم أثولوجية ارسطوطاليس ، وقد التبست آراء ابن جبيرول بالاراء الاسلامية والأراء المسيحية التي نقلت عنها حتى حسبه بعض الاوربيين من فلاسفة المسلمين وحسبه بعضهم من فلاسفة المسيحيين ، ولم تتضح الحقيقة الا في القرن التاسع عشر حين كشف المستشرق الاسرائيلي سلمون مونك Salomon munk (١٨٠٣ - ١٨٦٧)[١] عن بعض المخطوطات ، فتبين له ان الفيلسوف الذي يسميه الاوروبيون افيسبرون Avicébron هو نفسه ابن جبيرول ، وانه اسرائيلي وليس من المسلمين ولا من المسيحيين .

وقد كان ابن جبيرول مسبوقاً في الثقافة الاسرائيلية بفيلسوف آخر من اليهود نشأ في الفيوم بمصر (٨٩٢ - ٩٤٢) وتنقل بين مصر وفلسطين والعراق في إبان الدعوة الاسماعيلية وملاحم الجدل بين المتكلمين والمعتزلة وهم فلاسفة الاسلام الباحثون في مسائل التوحيد والحكمة الدينية ، وهذا الفيلسوف الاسرائيلي هو سعديا بن يوسف الذي اشتهر باسم وظيفته جاعون (٨٩٢ - ٩٤٢) وتتبع مساجلات المتكلمين والمعتزلة فطبقها على الديانة الإسرائيلية ، وألف كتابه « الايمان والعقل » في موضوعات الخلق والتوحيد والوحي والقضاء والقدر والثواب والعقاب وغير ذلك من موضوعات علم الكلام .

---

(١) سلمون مونك فرنسي من اصل الماني .

وقد كان للفلسفة في المغرب رواد قبل ابن رشد أشهرهم ابن باجة او ابن الصائغ الذي توفي سنة ٥٣٣ للهجرة إذ كان ابن رشد في الثالثة عشرة من عمره ، وابن باجة هو الذي يسميه الاوربيون Avinpace وهو استاذ ابي الحسن علي بن عبد العزيز الذي رحل الى مصر بعد موت استاذه في مدينة فاس ونقل معه خلاصة من مؤلفاته الى مدرسة قوص بالصعيد الاعلى حيث مات ودفن ، وقد كان ابن باجة على ديدن الكثيرين من علماء عصره جامعاً بين الادب والفلسفة والطب ، وقيل ان حسد الاطباء له - ممن كانوا يزاحمونه في بلاط ابن تاشفين بمراكش - أغراهم به فدسوا له عند الامير ودسوا له السم في طعامه فمات ولم يكن يجاوز الاربعين ، ويعتبر ابن باجة بحق اول رائد لثقافة الاغريق في الاندلس ، فقد علق على كتب ارسطو وجالينوس ، وترجمت تعليقاته الى العبرية ، وترجم اليها كتابه عن تدبير المتوحد وفيه شرح سبيل الوصول الى الله بالمعرفة والرياضة ويجمع بين اساليب الحكمة واساليب التصوف ، ويقسم اساليب « التوحد » الذي يعني العزلة و « التوحد » الذي يعني وحدة الاشباه المشتركين في مطالب الحكمة والفضيلة .

أما بعد ابن باجة فأشهر الفلاسفة هما الزميلان ابن الطفيل وابن رشد ، وقد اجتمعا زمناً في بلاط الموحدين ، وكان ابن الطفيل اكبر من ابن رشد ولكنه عاش بعده (توفي سنة ٥٨١ للهجرة) ولم ينكب مثل نكبته ، بل قيل إنه كان يأخذ مرتبه مع الاطباء والمهندسين والرماة والشعراء ، ويقول كما جاء في كتاب « المعجب في اخبار المغرب » : لو نفق عليهم علم الموسيقى لأنفقته عليهم . . . !

٣ - الحركة الاجتماعية

وابن طفيل هو صاحب قصة « حي بن يقظان » التي ترجمت الى الانجليزية في القرن السابع عشر ونسب اليها نشاط القصة في العصر الحديث ، وفحوى قصة حي بن يقظان ان الانسان قد يصل الى معرفة الله ولو نشأ منفردا على جزيرة منعزلة لا يصحبه فيها احد من بني نوعه ، ويتمم رأيه في هذه القصة مذهبه في التصوف وامكان الاتصال بالله وادراك الحقائق الربانية برياضة النفس على الكشف والمناجاة[١] .

---

(١) قصة « حي بن يقظان » عالجها ابن سينا والسهروردي وابن طفيل ، والقصص الثلاث مجموعة في كتاب واحد نشرته دار المعارف بمصر بمناسبة مهرجان ابن سينا الذي عقد ببغداد في مارس سنة ١٩٥١ .

ويبدو من اخبار ابن الطفيل وآثاره ـ على قلة هذه وتلك ـ انه كان الى مزاج الفنان الظريف اقرب منه الى مزاج الفيلسوف الحكيم ، وانه كان خبيرا بفنون المنادمة والمسامرة ، أثيرا عند امير المؤمنين المنصور ، لا يطيق هذا غيابه ولا يزال عنده اياماً منقطعا عن اهله ، وكان هذا هو الغالب على حكماء ذلك العصر واطبائه ما عدا ابن رشد . فقد كان ابن ماجة يحسن فن النغم والايقاع ، وكان ينظم الموشحات ويلحنها ويغنيها ، ومن موشحاته تلك الموشحة التي قيل ان صاحب سرقسطة اقسم ساعة سماعها لا يمشين ناظمها ومنشدها الا على الذهب ، وهي التي ختمها بقوله :

عقد الله راية النصر ، لأمير العلا أبي بكر

ومن لباقته وحسن تصرفه في إرضاء الامراء انه اشفق من مغبة هذا القسم فاحتال على تنفيذه بأن جعل في نعله قطعة من الذهب[1] !

وكان ابن زهر زميل ابن رشد في الطب والحكمة أبرع اهل زمانه في فن التوشيح وفن التلحين ، وله من الشعر الظريف ما يقل نظيره في بدائع الشعراء المنقطعين للهو والمنادمة ، وهو صاحب الابيات في المرآة :

إنـي نظـرت الى المرآة أسألها ... فأنـكرت مقلتـاي كل ما رأتا
رأيت فيهـا شييخـاً لسـت اعرفه ... وكنت اعهد فيها قبـل ذاك فتى[2]
فقلت اين الـذي بالأمس كان هنا ... متـى ترحـل عن هذا المكان متى
فاستضحكت ثم قالت وهي معجبة ... إن الـذي أنكرتـه مقلتـاك أتى
كانت سليمى تنـادي يا أخـي وقد ... صارت سليمى تنـادي اليوم يا أبتا

وله يتشوق إلى ولده بإشبيلية ، وهو بمراكش :

ولي واحـد مثـل فرخ القطا ... صغير تخلف قلبـي لـديـه[3]
وأفـردت عنـه فيا وحشتا ... لذاك الشـخيص وذاك الوجيه[4]
تشـوقنـي وتشـوقتـه ... فيبـكي علي وابـكي عليـه
وقـد تعـب الشـوق ما بيننا ... فمنـه الـي ، ومنـي اليـه

---

(١) « مقدمة ابن خلدون » . ص ٥٨٤ طبعة بيروت ١٩٠٠
(٢) شييخ : مصغر شيخ .
(٣) القطا جمع قطاة : طائر في حجم الحمام .
(٤) شخيص ووجيه : مصغر شخص ووجه .

روى ابو القاسم بن محمد الوزير الغساني حكيم السلطان المنصور بالله الحسني ان يعقوب المنصور سلطان المغرب والاندلس سمع هذه الابيات فرق للحكيم الظريف وارسل المهندسين الى اشبيلية وأمرهم ان يرسموا بيت ابن زهر ويبنوا له بيتاً مثله في مراكش ، ففعلوا كما امرهم وفرشوا البيت بمثل فرشه وجعل فيها مثل آلاته ؛ ثم امر بنقل اولاد ابن زهر وحشمه الى تلك الدار ، ثم اخذه معه اليها فدخلها فوجد ولده الذي تشوقه يلعب في فنائها ، وخيل اليه انه في منام .

وهذه فنون من المنادمة والتحبب الى الامراء لم يكن ابن رشد يحسن شيئا منها ، ولعله كان اعلم اهل زمانه بالفلسفة والفقه واجهلهم بفنون المنادمة والسياسة ، وراض نفسه على التوقر فبالغ في رياضتها وانف ان يروى له شعر يتغزل فيه فأحرق ما نظمه في صباه ، وقد تقدم في تفضيله لقرطبة على اشبيلية انه قال لابن زهر : إن المطرب الذي يموت في قرطبة تحمل آلاته الى اشبيلية لتباع فيها ، وهو قول لا يخلو من التعريض والترفع ، غير ما نقل عنه كثيرا من سكينته وتورعه عن المزاح .

ومن المهم التنبيه الى هذه الخصلة فيه والى مخالفته بها لنظرائه واقرانه ، فلا شك ان جهله بفنون الندمان وجلساء الاسمار كان له شأن اي شأن في تعجيل نكبته التي لا ترجع كلها الى احوال عصره ، ولا تخلو من رجعة في بعض اسبابها على الاقل الى احواله .

الفصل الثاني

ابن رشد في عصره

٥٢٠ ـ ٥٩٥ هجرية ـ ١١٢٦ ـ ١١٩٨ ميلادية

١ ـ حياة ابن رشد

أبو الوليد محمد بن احمد بن محمد بن احمد بن احمد بن رشد هو الفيلسوف الوحيد في اسرة من الفقهاء ، والقضاة . كان ابوه قاضياً وكان جده قاضي القضاة بالاندلس ، وله فتاوى مخطوطة لا تزال محفوظة في مكتبة باريس ، تدل على ملكة النظر التي ورثها عنه حفيده ، وقد كانت تعهد اليه مع القضاء مهام سياسية بين الاندلس ومراكش فكان يضطلع بها على الوجه الامثل ، وتوفي سنة ٥٢٠ للهجرة قبل مولد حفيده بشهر واحد .

وقد وردت ترجمة الحفيد الحكيم في مراجع متفرقة من كتب الادب والتاريخ ، وترجم له ابن ابي أصيبعة في كتابه « طبقات الاطباء » ، وهو مطبوع . وترجم له الذهبي والانصاري وابن الابار في كتب مخطوطة ، نشرت منها مقتبسات كافية بنصها العربي في ذيل كتاب لرينان عن ابن رشد والرشدية Averroès et L'Averroisme طبع بباريس الطبعة الثالثة سنة ١٨٦٦ واطلعنا عليها في تلك الطبعة ، وعليها جميعا نعتمد في تلخيص ترجمة الفيلسوف .

نشأ بقرطبة وتعلم الفقه والرياضة والطب ، وتولى القضاء باشبيلية قبل قرطبة ، واستدعاه الخليفة المنصور ابو يعقوب وهو متوجه الى غزو الفونس ملك اراجون سنة احدى وتسعين وخمسمائة ، فأكرمه واحتفى به وجاوز به قدر مؤسسي الدولة ـ دولة الموحدين ـ وهم عشرة من اجلاء العلماء ، فأجلسه في مكان فوق مكان الشيخ ابي محمد عبد الواحد بن الشيخ ابي حفص الهنتاني وهو صهر الخليفة (زوج بنته) . . . ويظهر ان شهرة القاضي بالفلسفة قد جعلته موضع النظر مع الحذر ، فلما استدعاه المنصور ظن اهله وصحبه انه عازله ومنكل به ، فلما خرج من عنده بعد تلك الحفاوة

اقبل عليه صحبه يهنئونه فقال لهم قولة حكيم : « والله ان هذا ليس مما يستوجب الهناء به ، فان امير المؤمنين قربني دفعة الى اكثر مما كنت اؤمل فيه او يصل رجائي اليه » .

وكلمة كهذه تكشف عن بصيرة الرجل وصدق رأيه ، كما تكشف عن سليقة المعلم فيه ، فانه لو كان من اهل المنفعة بالمناصب لسره ان يؤمن الناس بزلفاه عند الخليفة ، ولكنه علم الحقيقة فآثر الارشاد بتعليمها على الانتفاع بما اعتقده الناس من وجاهته ، وأيقنوه من عظم منزلته عند ذوي السلطان .

قال ابن الابار[1] : « تأثلت له عند الملوك وجاهة عظيمة لم يصرفها في ترفيع حال ، ولا جمع مال ، انما قصرها على مصالح اهل بلده خاصة ، ومنافع اهل الاندلس عامة » .

وقد صدقت فراسة ابن رشد ، فان الخليفة لم يلبث ان نكبه واقصاه - كما سيأتي بيانه في الفصل التالي - وامره بملازمة « اليشانة » وهي قرية كانت قبل ذلك مأوى لليهود . قيل انه نفي اليها لانه كان مجهول النسب بأرض الاندلس ، وكان المظنون به انه من سلالة بني اسرائيل ، وهو ظن لا سند له من الواقع على الاطلاق . وقد شهد ابن جبير لجده بالتقوى والصلاح وصحة الدين حين هجاه في نكبته فقال :

لم تلزم الرشد يا ابن رشد … لما علا في الزمان جدك
وكنت في الدين ذا رياء … ما هكذا كان فيه جدك[2]

والمتواتر من جملة اخباره انه كان شديد الاكباب على البحث والمذاكرة ، لم يصرف ليلة من عمره بلا درس او تصنيف الا ليلة عرسه وليلة وفاة ابيه ، وربما شغله ذلك عن العناية ببزته[3] او إدخار المال لايام عوزه[4] ، فكان يبذل العطاء لقصاده ويلام احيانا على البذل لمن لا يحبونه ولا يكفون عن اتهامه فيقول : إن اعطاء العدو هو الفضيلة . اما اعطاء الصديق فلا فضل فيه ، وقد اعطى مرة رجلا اهانه وحذره من فعل ذلك بغيره ، لانه لا يأمن بوادر غضبه .

---

(١) انظر ترجمته في « ازهار الرياض في اخبار غياض » .
(٢) جدك الأولى بمعنى ، الحظ والثانية : أبو الأب أو أبو الأم .
(٣) البزة : الثياب .
(٤) العوز : الحاجة والضيق .

على انه كان يسامح في امر نفسه ولا يسامح في امر غيره ، ومن ذاك قصته مع الشاعر ابن خروف حين هجا ابا جعفر الحميري العالم المؤدب ، فقد اوجع الشاعر ضربا وأنذره الا يعود لمثلها ، ولو كان عفوه عن المسيئين اليه من قبيل المداراة لكانت مداراة الشعراء الذين يهجون غيره اقرب واحجى[1] .

وأثر عنه في قضائه انه كان يتحرج من الحكم بالموت ، فاذا وجب الحكم احاله الى نوابه ليراجعوه ، وقد اجتمع له قضاء الاندلس والمغرب وهو دون الخامسة والثلاثين .

ولم يذكر قط عن القاضي الفيلسوف خبر من اخبار التبسط لمجالس اللهو والطرب مما استباحه جملة ابناء عصره ، ومنهم طائفة من العلماء والحكماء ، بل كان يتعفف عن حضور هذه المجالس ، وبلغ من تعففه عما لا يراه خليقاً بعلمه ومكانه من القضاء انه احرق شعره الذي نظمه في الغزل ايام شبابه ، وعلى هذا كان يحفظ الجيد من الشعر ويرويه في مواطن الحكمة وشواهد المثل ، وحكى عنه ابو القاسم بن الطيلسان انه كان يحفظ شعري حبيب[2] والمتنبي ويكثر التمثل بهما في مجلسه ويورد ذلك احسن ايراد .

قال ابن الابار : « كان على شرفه أشد الناس تواضعا واخفضهم جناحاً » .

وكان هذا الخلق منه مطمع الطامعين في تواضعه وفي كرمه . دخل اليه ابو محمد الطائي القرطبي فتلقاه قائما كعادته في لقاء زائريه فقال الشاعر :

قد قام لي السيد الهمام	قاضي قضاة الورى الامام
فقلت قم بي ولا تقم لي	فقلما يؤكل القيام

وظاهر ان هذه الخلائق الطيبة قد تغني المعلم او الفيلسوف او القاضي في صناعته ، ولكنها لا تغني جليس الملوك في صناعة المنادمة والملازمة ، بل لعلها تحرجه عندهم وتعرضه لاعراضهم ومقتهم . لأن هذا التواضع فيه لم يكن عن ضعة ولا عن استكانة ، بل كان عن كرم وكرامة وشعور بالمساواة بين الناس في المجاملة وحسن المعاملة ، فكان يخاطب الخليفة في مجلسه فيقول له : يا اخي ! وكانت امانة التعبير العلمي احق عنده بالرعاية من زخرفة القول في القاب الملوك والامراء حيث لا محل لها

(١) احجى : أعقل .
(٢) المقصود : أبو تمام حبيب بن أوس .

بين تقريرات العلماء والفلاسفة ، فلما شرح كتاب الحيوان لارسطو زاد عليه عند ذكر الزرافة انه رآها « عند ملك البربر . . » . . . ومثل هذا اللقب هو الصدق الذي يجمل بالعالم في درسه وبحثه ، ولكنه لم يكن جميلا عند الرجل الذي يسمي نفسه ويسميه من حوله بأمير المؤمنين وامير الدين ، ولما بلغ الامر مسمع هذا الامير لم يغن عن ابن رشد انه تمحل[1] المعاذير وقال انه قد املاها « ملك البرين » فصحفها النساخون حين نقلوها الى ملك البربر . . . إذ كان سم الوقيعة قد سري مسراه ووافق ما كان في نفس الامير من الغيظ لمناداته باسم الاخاء ، فلم يدفع عنه عذر النديم ما جلبه عليه صدق العلماء .

او لعله قد وافق في نفس الامير غيظاً آخر لم يكن صاحبنا الفيلسوف يلتفت اليه او يحسبه مما يعاقب عليه ، فقد كان يصادق اخا الخليفة (ابا يحيى) والى قرطبة كما كان يصادق الخليفة . . . فلم يعدم واشياً يقول وسامعاً يسمع أن وراء هذه الصداقة للأخ عداوة مستترة لأخيه ، توشك أن تنكشف عن تمرد وعن ولاء للمتمردين .

ولما اراد الخليفة أن ينكبه لم يذكر في اسباب نكبته سببا من هذه الاسباب بطبيعة الحال ، بل احال على الدين تبعة هذه النكبة كما سيأتي بيانه ، واعلن من ذنوب الفيلسوف ما هو ذنب الامير في باطن الامر ، لانه تعلل عليه بادمان النظر في كتب القدماء ، وقد كان ابو الامير هو مغريه بالنظر فيها ومعالجة شرحها وتيسيرها لطلابها .

٢ ـ نكبته واسبابها

يحتاج المؤرخ في كل مصادرة فكرية او دينية الى البحث عن سببين : أحدهما معلن والاخر مضمر ، فقليلا ما كان السبب الظاهر هو سبب النكبة الصحيح ، وكثيرا ما كان للنكبة ـ غير سببها الظاهر ـ سبب اخر يدور على بواعث شخصية او سياسية تهم ذوي السلطان ، ويسري هذا على الشعراء كما يسري على الفلاسفة ، ويسري على الجماعات كما يسري على الاحاد .

لقد نكب بشار ولم ينكب مطيع ابن اياس ، وكلاهما كان يتزندق ويهرف[2] في امور الزندقة بما لا يعرف ، ولكن بشاراً هجا الخليفة ، ومطيع لم يقترف هذه الحماقة ، فنجا مطيع وهلك بشار .

ولم يكن ابن رشد اول شارح لكتب الاقدمين ، فقد سبقه ابن باجة الى شرح

---

(١) تمحل الشيء : احتال في طلبه .
(٢) يهرف : يتكلم عن غير خبرة .

بعضها وان لم يتوسع في هذا العمل مثل توسعه ، ولكن ابن باجة كان يحسن مصاحبة السلطان ، وابن رشد لم يكن يحسن هذه الصناعة ، فنكب ابن رشد ولم ينكب ابن باجة ، ولم يغن عن الفيلسوف المنكوب انه شرح الكتب كما تقدم بأمر من ابي الخليفة .

وقد كتب المؤرخون كثيرا عن اضطهاد اليهود في دولة الموحدين ، وقيل انهم كانوا مضطهدين تعصبا من رؤساء الدولة لمخالفتهم اياهم في الدين ، وحقيقة الامر ان الخليفة كان يتهم الذين تحولوا منهم الى الاسلام كما كان يتهم الباقين على دينهم ، وكان يقول : لو صح عندي اسلامهم لتركتهم يختلطون بالمسلمين في انكحتهم وسائر امورهم ، ولو صح عندي كفرهم لقتلت رجالهم وسبيت ذراريهم وجعلت اموالهم فيئا للمسلمين ، ولكني متردد في امرهم ، وقد كان بعضهم على صلة بخدمة الافرنج . وجاء في كتب « بغية الملتمس » انه كان في صحبة جيش الاذفنش تجار من اليهود وصلوا لاشتراء اسرى المسلمين .

فلم يكن اضطهاد هذه الطائفة لمخالفتها في الدين ، ولكنها اضطهدت لما خامر اصحاب الدولة من الشك في مساعيها الخفية ، ومنها ما يخشى ضرره على الجيش في ابان القتال ، واما في غير هذه الحالة فلم يكن ثمة اضطهاد ولا مصادرة وكان من اليهود من ارتقى الى مناصب الوزارة .

ولا نعتقد ان نكبة ابن رشد كانت شذوذاً من هذه القاعدة في بعض اسبابها على الاقل ان لم نقل في جميعها ، وقد مر بنا ان المنصور أنكر منه مخاطبته اياه بغير كلفة ، وانه ذكره في كتاب الحيوان باسم ملك البربر ، وانه كان وثيق الصلة بأخيه الذي كان يخشى من منافسته اياه ، وبعض هذه البواعث كاف لاستهداف الفيلسوف لغضب المنصور ، ولكن المعروف عن امراء الموحدين انهم كانوا يتحرجون من ايقاع العقاب بالناس لأمثال هذه الاسباب ، فمن الراجح انه تعلل لعقاب ابن رشد بعلة ترضي ضميره وترضي جمهرة الشعب بالذريعة المقبولة في امثال هذه الاحوال .

فمن هذه الذرائع « أن قوما ممن يناوئه من اهل قرطبة ويدعي معه الكفارة في البيت وشرف السلف سعوا به عند ابي يوسف ووجدوا الى ذلك طريقا بأن اخذوا بعض تلك التلاخيص التي كان يكتبها فوجدوا فيها بخطه حاكيا عن بعض قدماء الفلاسفة بعد كلام تقدم : فقد ظهر ان الزهرة أحد الآلهة . . . فأوقفوا أبا يوسف على هذه الكلمة ، فاستدعاه بعد ان جمع له الرؤساء والاعيان من كل طبقة وهم بمدينة قرطبة ، فلما حضر ابو الوليد رحمه الله ـ قال له بعد ان نبذ اليه الاوراق : أخطك هذا ؟

فانكر . . . فقال امير المؤمنين : لعن الله كاتب هذا الخط ، وأمر الحاضرين بلعنه[1] . . . . »

ونحن نعلم اليوم بعد دراسة اساطير اليونان انهم كانوا يسمون الزهرة ربة الحب ، وانهم اخذوا هذا من البابليين ، وان كلمة فينوس ـ اي الزهرة ـ مأخوذة من كلمة بنوت اي بنت وكانت فاؤها تكتب باء في بعض الكتب اليونانية القديمة ، وان هذا كله لا يتعدى المجاز ، كما يقول القائل منهم رب البحر وربة الغاب وربة الغناء واشباه هذه الاسطورات . ولا يبعد ان الاسطورة قد رويت في كتب ابن رشد كما نقلها عن اليونان على هذا المثال . . . اما ان يكون ابن رشد معتقدا ربوبية الزهرة ربة الحب او ربة غيره فذلك بعيد ، جد بعيد .

وقيل في اسباب النكبة ان حساد ابن رشد دسوا عليه اناسا من تلاميذه يستملونه شرح الكتب الفلسفية فشرحها لهم ونقلوها عنه كأنها من رأيه وكلامه وأشهدوا عليها مائة شاهد ثم رفعوها الى الخليفة وطلبوا عقابه لانحلال عقيدته ، فنكبه وألزمه ان ينزوي في قرية اليشانة (لوسينا) بجوار قرطبة ولا يبرحها .

فاذا صح حدوث هذا في ابان اشتغال الخليفة بحرب الافرنج وتوجسه من اهبة الخارجين عليه في الخفاء فالارجح انه هو ذريعة النكبة ، لان الغضب الديني يحتدم في ابان العداوات الدينية ، فلا يتحرج الخليفة من ارضاء الناس وارضاء ضميره وإرضاء هواه في مثل هذه الحال ، وقد نكبت مع ابن رشد طائفة من القضاة والفقهاء وذوي المناصب لا يبعد ان يكون الخليفة قد ظن بهم الظنون وشك في ممالأتهم لمنافسيه ومناظريه ، ولم يتسع له الوقت لاستقصاء مظان التهمة ، ولا كان في وسعه ان يسكت عن قضية الثائرين باسم الغيرة على الدين ، فلحقت به النكبة من هذا الطريق .

وجاء في ترجمة الانصاري له : « حدثني الشيخ ابو الحسن الرعيني رحمه الله ، قراءة عليه ومناولة من يده ، ونقلته من خطه قال : وكان قد اتصل ـ يعني شيخه ابا محمد عبد الكبير ـ بابن رشد المتفلسف ايام قضائه بقرطبة وحظي عنده فاستكتبه واستقضاه ، وحدثني رحمه الله ـ وقد جرى ذكر هذا المتفلسف وما له من الطوام في محادة الشريعة ـ فقال : ان هذا الذي ينسب اليه ما كان يظهر عليه ، ولقد كنت اراه يخرج الى الصلاة واثر ماء الوضوء على قدميه ، وما كدت آخذ عليه فلتة الا واحدة ،

(١) « المعجب في اخبار المغرب » .

وهي عظمى الفلتات ، وذاك حين شاع في المشرق والاندلس على السنة المنجمة ان ريحاً عاتية تهب في يوم كذا وكذا في تلك المدة تهلك الناس ، واستفاض ذلك حتى جزع الناس منه واتخذوا الغيران والانفاق تحت الارض توقيا لهذه الريح ، ولما انتشر الحديث بها وطبق البلاد واستدعى والي قرطبة إذ ذاك طلبتها وفاوضهم في ذلك ، وفيهم ابن رشد ـ وهو القاضي بقرطبة يومئذ ـ وابن بندود . فلما انصرفوا من عند الوالي تكلم ابن رشد وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب . قال شيخنا ابو محمد عبد الكبير ـ وكنت حاضرا ـ فقلت في اثناء المفاوضة : إن صح امر هذه الريح فهي ثانية الريح التي اهلك الله تعالى بها قوم عاد ، إذ لم تعلم ريح بعدها يعم اهلاكها ، قال : فانبرى الي ابن رشد ولم يتمالك ان قال : والله وجود قوم عاد ما كان حقا فكيف سبب هلاكهم ؟ فسقط في أيدي الحاضرين واكبروا هذه الزلة التي لا تصدر الا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . . . »

وقصة عبد الكبير هذه لم يرد لها ذكر في سياق الاتهام والمحاكمة ، وقد كان الاستناد اليها اولى من تصيد التهم واختلاس الاوراق والبحث فيها عن المعاني المتشابهة ، لان الكلمة قد بدرت من ابن رشد ـ اذا صحت قصة عبد الكبير ـ على مسمع من « حاضرين » كثيرين .

ومن الغريب حقا ان تبدر تلك الكلمة من ابن رشد مع التزامه لشعائر الدين قبل النكبة وبعدها ، وقد كان صاحب القصة يراه ـ كما قال ـ يخرج الى الصلاة وعلى قدميه أثر الماء ، وقد اعترف كاتب المنشور الذي اذاع حرمان ابن رشد بهذا الحرص على التزام الشعائر فقال : « انهم يوافقون الامة في ظاهرهم وزيهم ولسانهم ويخالفونهم بباطنهم وغيهم وبهتانهم » . . . وقد ثابر على حضور الصلاة في المسجد بعد النكبة واخبر عنه ابو الحسن بن قطرال فقال : « إن اعظم ما طرأ عليه في النكبة انه دخل وولده عبد الله مسجدا بقرطبة ـ وقد كانت صلاة العصر ـ فثار لهما بعض سفلة العامة فأخرجوهما » . . . وكان يقول في درس الطب : « من اشتغل بعلم التشريح ازداد ايماناً بالله » .

فصدور الكلمة التي نقلها عبد الكبير عن ابن رشد غريب غاية الغرابة من رجل يظهر ذلك الورع ويلتزم الشريعة ذلك الالتزام ، ولو كان يفعل ذلك من باب الرياء

والمداراة ، فان متعمد الرياء احرص على بدواته[1] وسهواته من المخلص الذي يأمن الريبة ولا يتكلف الاحتراس مع الناس .

إلا ان التمحل باسم الدين لم يكن بالنادر في ذلك الزمن ، وقد عرفنا شواهده المكتوبة في كلام رجل من اهل العلم كالفتح بن خاقان صاحب قلائد العقيان ، فانه رضي عن ابن باجة فقال عنه إنه : « نور فهم ساطع ، وبرهان علم لكل حجة قاطع ، تتوجت بعصره الاعصار ، وتأرجت من طيب ذكره الامصار » .

ثم سخط عليه فقال : « هو رمد عين الدين ، وكمد نفوس المهتدين . . . نظر في تلك التعاليم وفكر في اجرام الافلاك وحدود الاقاليم ورفض كتاب الله الحكيم العليم » .

فاذا جاز هذا من رجل كالفتح بن خاقان في رجل يحسن مسايرة الناس كابن باجة ، فليس بالبعيد ان يصيب ابن رشد طائف من تلك التهم وهو في تزمته وصدقه للعلم ومكانته العالية عرضة لنقمة الكاذبين والحاسدين .

ولا نعني ان كتبه لم يكن فيها ما يساء فهمه او ما يفهمه المخالف فينكره ، ولكننا نعني ان سر التهمة كلها بعيد من هذه العلل ، وان للنكبة باطنا غير ظاهرها ، ليس من العسير ان نستشفه من مجمل احواله واحوال زمانه واميره .

فمن مجمل احواله انه كان رجلا يحسن المساجلة ولا يحسن المنادمة ولا يبالي تزييف لغة « البلاط » في سبيل تحقيق لغة العلم ورفع الكلفة من مجالس الباحثين فيه ، ولو كانوا من الملوك والامراء . ومما يصح ان يشار اليه من لواحق هذا انه غفل عن مكانة الغزالي عند ملوك الموحدين ، وهو استاذ استاذهم الاكبر ، فرد عليه دفاعا عن الفلاسفة ولم يبال في هذا الدفاع ان ينسب اليه المغالطة .

ومن مجمل احوال الزمن انه كان زمن العداوات الدينية ، وكانت اخطار الحروب فيه بين المسلمين والافرنج على اشدها ، فكان من اصعب الامور على الحكام ان يتعرضوا لغضب العامة اذا وقع في وهم هؤلاء ان قاضيا من اعظم القضاة يشتغل بالعلوم التي يرتابون بها ويحسبونها من الكفر والضلالة ، وقد اشتهر عن ابن رشد انه كان مصادقاً لاخي الخليفة ، وتبين من تاريخ تلك الفترة ان المنافسة فيها على الملك كانت حربا ضروسا لا تنقطع في وقت من الاوقات ، فلا يبعد ان ينكب الخليفة ابن

---

(١) البدوات : جمع بدوة ظواهر الاشياء .

رشـد اتهامـا له بمشايعـة اخيه واتهامـا لاخيه بمصاحبـة الفلاسفـة واضمار الكفـر والضلالة .

اما عفو الخليفة عن ابن رشد بعد ذلك فليس تفسيره بالعسير ، فانه قد عفا عنـه عقب عودته من الاندلس الى مراكش ، وبعد زوال الغاشية ووضوح الحقيقة في ظنونه بأخيه وجلساء اخيه ، وقد قيل انه اقبل على الفلسفة التـي تجنبهـا حينـاً فاكثـر من الاطلاع على كتبها ، فاذا وافق ذلك شفاعة الشافعين في الحكيم المغضوب عليه فقد وضح سر النكبة وسر العفو ولم يكن فيه غريب غير مألوف من خلائق الملوك وخلائق الدهماء ، مع الحكماء والفضلاء .

الفصل الثالث

جوانب ابن رشد

١ ـ آثار ابن رشد

لا ندري ماذا أحرق من تلك الشروح عند نكبة الفيلسوف وماذا أعان الزمن على ضياعه بعد موته ، ولكن البقية الباقية منها تدل على شروح متعددة لا على شرح واحد لكل كتاب تناوله من كتب الفلسفة أو الطب بالتفسير والتيسير ، فقد كان من دأبه على ما يظهر أن يتناول الكتاب بالشرح المطول ثم بالشرح الوسيط ثم بالايجاز الذي لا يقترن بشرح كثير ، وقد سرد ابن أبي أصيبعة أسماء هذه الشروح ، ومنها تلخيص كتاب ما بعد الطبيعة وتلخيص كتاب الأخلاق وتلخيص كتاب البرهان وتلخيص كتاب السماع الطبيعي وشرح كتاب السماء والعالم وكتاب النفس ، وكلها من فلسفة أرسطو ، ومنها في الطب تلخيص كتاب الأسطقسات (أي العناصر والأصول) وكتاب المزاج وكتاب القوى الطبيعية وكتاب العلل والأعراض وكتاب التعرف وكتاب الحميات وأول كتاب الأدوية والنصف الثاني من كتاب حيلة البرء ، وكلها لجالينوس .

ولم يكن ابن رشد يعرف اليونانية ، ولكنه اعتمد على المترجمات التي نقلت من الشرق إلى الأندلس ، وعلى أستاذه أبي جعفر هرون الطبيب المشارك في الحكمة وعلم الكلام .

ومن تآليفه في الطب غير هذه الشروح كتاب الكليات ، وقصد أن يجمع فيه الأصول الكلية ، وأن يعهد إلى صديقه ابن زهر أن يتممه بكتاب في الأمور الجزئية « لتكون جملة كتابيهما كتاباً كاملا في صناعة الطب » وقد أشار إلى ذلك في ختام كتابه ، فوعد باستيفاء الجزئيات في « وقت نكون فيه أشد فراغاً لعنايتنا في هذا الوقت بما يهم من غير ذلك ، فمن وقع له هذا الكتاب دون هذا الجزء وجب أن ينظر بعد

ذلك في الكنايش - أي الكناشات والتعليقات - وأوفق الكنايش له الكتاب الملقب بالتيسير الذي ألفه في زماننا هذا مروان بن زهر ، وهذا الكتاب سألته أنا إياه وانتسخته فكان ذلك سبيلا إلى خروجه » .

ولابن رشد شرح على أرجوزة لابن سينا في الطب ، وتعليقات من قبيل المذكرات توجد منها أوراق متناثرة في بعض المكتبات الأوروبية .

وله من التواليف - عدا الشروح - رد على تهافت الفلاسفة للغزالي سماه « تهافت التهافت » ورسالة في التوفيق بين الحكمة والشريعة سماها « فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » ، ورسالة في نقد براهين المتكلمين والمتصوفة سماها « الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة » ، وكتاب في « الفحص هل يمكن العقل الذي فينا وهو المسمى بالهيولاني أن يعقل الصور المفارقة أو لا يمكن ذلك ، وهو المطلوب الذي كان أرسطو طاليس وعدنا بالفحص عنه في كتاب النفس » ومقالة في أن ما يعتقده المشاؤون وما يعتقده المتكلمون من أهل ملتنا في كنيته وجود العالم متقارب في المعنى ، ومقالة في المقابلة بين آراء أرسطو وآراء الفارابي ، وغير ذلك تعليقات وردود على ابن سينا وابن باجة وابن الطفيل في مسائل النفس والعقل والاتصال بالعقل الفعال وما قيل عن قدم العالم وحدوثه ، هي أقرب إلى المقالات القصار منها إلى المطولات .

وهناك قوائم بأسماء مؤلفاته التي لا تزال محفوظة في مكتبة الاسكوريال بأسبانيا لا حاجة إلى إثباتها هنا ، لأن موضوعاتها الفلسفية جميعاً داخلة في هذه الموضوعات التي اشتهر الفيلسوف بشرحها أو الكتابة فيها .

أما كتبه في الفقه فالمعروف منها كتاب « بداية المجتهد ، ونهاية المقتصد » ، وهو مرجع لم يزل معتمداً بعد نكبة مؤلفه يضرب به المثل في الشعر للاجادة والطموح ، كما قال ابن زمرك بعد وفاة ابن رشد بأكثر من مائتي سنة :

أمولاي قد أنجحت رأياً وراية ... ولم تبق في سبق المكارم غاية
فتهدي سجاياك ابن رشد نهاية ... وإن كان هذا السعد منك بداية
سيبقى على مر الزمان مخلداً

وترجم أكثر المؤلفات الطبية والفلسفية إلى اللاتينية والعبرية ، وضاعت أصول

الكثير منها وبقيت ترجماتها ، ومنها ما هو محفوظ إلى اليوم في مكتبات سويسرة وباريس بنصه العربي مكتوباً بحروف عبرية .

أما الكتب الميسرة للقارىء العربي بمصر وما جاورها فهي في الفقه كتاب « بداية المجتهد » وهو مطبوع ، وفي الفلسفة كتاب « تفسير ما بعد الطبيعة » وتلخيص كتاب « المقولات » و « تهافت التهافت » وكلها مطبوع .

وله رسالة لطيفة في تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو مطبوعة بالقاهرة ، وتوجد من مؤلفاته بدار الكتب المصرية مخطوطة لشرحه على أرجوزة الطب لابن سينا ، ومخطوطة لجوامع كتاب النفس لأرسطو .

وقد طبع معهد فرانكو بالمغرب الأقصى كتابه « الكليات » في الطب منقولا بالمصورة الشمسية ، مشفوعاً بوصف بعض العقاقير والأدوية التي وردت فيه إشارة إليها .

وهذه المجموعة الميسرة للقارىء العربي بمصر تجزئه في الالمام بجوهر « الرشدية » في جوانبها المختلفة ، لأنها تشمل أقوالا له في الطب والفقه والفلسفة ، كما تشمل طرائقه في التأليف والشرح والتلخيص .

* * *

ومن المحقق أن آثاره الباقية أقل من آثاره التي انتشرت في أيام حياته ، فقد أحرق منها في حياته شيء ، وحرم بعد مماته شيء ، وعجل الكمد بأجله فلم ينفعه العفو عنه والرجوع به إلى سابق مكانته ، ومرض بعد استدعائه إلى مراكش والعفو عنه مرضه الذي مات به « ليلة الخميس التاسعة من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، بموافقة عاشر دجنبر » فدفن بجبانة باب تاغزوت ثم نقل رفاته إلى قرطبة حسب وصيته ، فدفن بها في روضة سلفه بمقبرة ابن عباس .

واختلفوا في تاريخ وفاته فقال ابن الأبار[١] : « وامتحن بأخرة من عمره فاعتقله السلطان وأهانه ، ثم عاد فيه إلى أجمل رأيه واستدعاه إلى حضرة مراكش فتوفي بها يوم الخميس التاسع من صفر سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، قبل وفاة المنصور الذي نكبه بشهر أو نحوه ، ودفن بخارجها ، ثم سيق إلى قرطبة فدفن بها مع سلفه رحمه الله . وذكر ابن فرقد أنه توفي بحضرة مراكش بعد النكبة الحادثة عليه المشتهرة الذكر في شهر ربيع الأول سنة خمس وتسعين وخمسمائة ، وغلط ابن عمر فجعل وفاته تاسع صفر سنة

(١) من ملحق كتاب رينان في طبعته الفرنسية سنة ١٨٦٦ .

ست وتسعين ومولده سنة عشرين وخمسمائة ، قبل وفاة جده القاضي أبي الوليد بأشهر » .

والأصح على أرجح الروايات ، ومع مضاهاة التقويم الهجري على التقويم الميلادي ، أنه توفي في التاريخ الذي ذكره الأنصاري آنفاً ، وقد أعقب ذرية لم يشتهر منهم غير ولده عبد الله الذي تعلم الطب كأبيه وعمل في بلاط الخلفاء .

٢ ـ فلسفة ابن رشد

أو على الأصح إنهما فلسفتان لا فلسفة واحدة :

فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى ، وفلسفة ابن رشد كما كتبها هو واعتقدها ودلت عليها أقواله المحفوظة لدينا .

وفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى يلاحظ عليها ثلاثة أمور :

أولها أنهم اعتمدوا في فهم فلسفته على شروحه لأرسطو وتلخيصاته لبعض كتبه ، ومهما يكن من إعجاب ابن رشد بأرسطو فآراء الفيلسوف العربي لا تطابق آراء الفيلسوف الاغريقي في كل شيء .

وثانيها أنهم اعتمدوا على تلك الشروح والتلخيصات مترجمة إلى اللغة اللاتينية أو العبرية ، ولا تخلو الترجمة من اختلاف .

وثالثها أن فلسفة ابن رشد ذاعت بين الأوربيين في إبان سلطان محكمة التفتيش التي كانت تتعقب الفلسفة العربية الأندلسية على الخصوص ، وتحرم الاشتغال بالعلوم التي تخالف أصول الدين في تقديرها ، فمن الطبيعي أن تنسب إلى ابن رشد كل معنى يسوغ ذلك التحريم ويقيم الحجة على صوابه ، وأن تؤكد كل فكرة تلوح عليها المخالفة ، وإن جاز تأويلها على عدة وجوه .

أما فلسفة ابن رشد كما كان يعتقدها ، فالمعول فيها على كتبه « كمنهاج الأدلة » و « فصل المقال » ، وعلى آرائه التي يبديها في سياق مناقشاته كتلك الآراء التي قال بها في ردوده على الغزالي من كتاب « تهافت التهافت » ثم على آرائه في شرحه للمقولات وتفسير لما بعد الطبيعة ، وما شابه هذه الآراء في الكتب الأخرى التي يتيسر الوصول إليها .

« إن وجود الكائن الأعلى ـ الله ـ هو موضوع فلسفة ما بعد الطبيعة ، وإثبات وجوده قائم بالبراهين الفعلية ، وهو الذي تصدر عنه العقول منذ الأزل ، وكل موجود غير الله لا يفسر وجوده بغير عمل خالق ، فليست العقول صادرة على التتابع واحد بعد الآخر على حسب مذهب ابن سينا ، بل هي من خلق الله أصلا ، وإنما يأتي تعددها من أنها لا تتساوى في الكمال والصفاء ، وهي في الخارج متصلة بالأفلاك ، فالسماوات جملة من الأفلاك كل منها له صورة (١) من أحد العقول ، والمحرك الأول يحرك الفلك الأول ، وهذا يحرك الأفلاك الأخرى إلى القمر الذي يحركه العقل الانساني ، لأنه يتصل بمداركنا ومعقولاتنا وله عمل على اتصال بما فوق الطبيعة كما في مذهب ابن سينا .

والمادة قديمة مع الله ، لأن العدم لا يتعلق به عمل خالق . . . وهي عاجزة عن العمل ولكنها ليست خواء تناط به الصور كما في مذهب الأفلاطونية الحديثة ، بل هي قابلية عامة تشتمل على الصور المختلفة ، ومع حضور هذه المادة القديمة يخرج منها الخالق قواها العاملة ، وينشأ العالم المادي من أثر هذا الخلق الدائم ولا بد من تتابع هذه الحركات بلا بداية ولا نهاية .

والعقل الانساني ـ وهو آخر سلسلة الأفلاك ـ هو صورة غير مادية ، أبدية ، منفصل من الاحاد ، متحد في جملته ، وهذا العقل هو العقل الفعال والعقل الهيولاني أو العقل الممكن معاً . والعقل الانساني في أفراد النوع البشري جميعاً واحد لا ينفصل بانفصال الأشخاص ولا يتغير بتغير الذات Objective ، وهو النور الذي يضيء النفوس البشرية ويكفل للبشر مشاركة لا تتبدل في الحقائق الأبدية .

والمعرفة العقلية (٢) في الانسان الفرد تجري على النحو الآتي : فالعقل بتأثيره في أشكال الحواس التي تخص كل إنسان يتصل بذلك الانسان حسب استعداده من غير أن يلحقه نقص بهذه الصلات المتعددة ، وأول درجة من درجات هذا التعقل تحدث في الانسان مايسمى بالعقل المكتسب وبه يشترك العقل الخاص المنفصل في مدركات العقل العام المتحد ، وهناك اتصالات أخرى بين عقل الانسان والعقل العام وهي

---

(١) الصورة في مذهب أرسطو هي ماهية الشيء . فماهية الفلك هي الماهية التي تجعله فلكا وبغيرها لا يكون كذلك .

مسألة العقول كما اشتهرت في الفلسفة الإسلامية هي من كلام اسكندر الأفروديسي تلميذ أفلوطين وليست من كلام أرسطو ، وخلاصتها أن الله سبحانه وتعالى تعقل ذاته فكان العقل الأول وأن العقل الأول يحرك ما دونه حتى تنتهي العقول إلى العقل الفعال وهو الذي يمد العقل الهيولاني الذي يقتبس منه الإنسان تفكيره ، ويسمى بالهيولاني تشبيها له بالهيولى التي تقبل الصور ، ولم يذكر العقل الهيولاني قبل الأفروديسي .

وبين الفلسفتين : فلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى وفلسفته كما اعتقدها ـ مواضع اختلاف يمس الجوهر أحياناً أو يسمح بتفسير آخر في غير تلك الأحيان .

***

لخص الأستاذ موريس دي ولف آراء ابن رشد في كتابه عن تاريخ فلسفة القرون الوسطى[1] فقال : « كانت إسبانيا في القرن العاشر ملتقى أجناس كثيرة مختلفة أشد اختلاف ، فكان اليهود والمسيحيون في دول المسلمين يعيشون جنباً إلى جنب مع العرب . . . . وساعد هذا على جعل إسبانيا مركزاً لحركة فلسفية قوية إلى القرن الثالث عشر .

ويرجع أصل الفلسفة العربية الاسبانية إلى القرن التاسع حين جدد ابن مسرة آراء أمبدوقليس المزعومة ، ونجد في القرن الحادي عشر اسمي ابن حزم القرطبي وابن باجة السرقسطي . . . . وكان الأخير مؤلف كتب في المنطق ورسالة في النفس وشروح عدة لأرسطو وكتاب عن هداية المتوحد يصور درجات الاتصال عند المتصوفة ، ونجد كذلك اسم ابن الطفيل وعنده مثل هذه الميول الصوفية .

ولكن أحداً من هؤلاء الفلاسفة لم يبلغ مبلغ ابن رشد في ذيوع الصيت . . . . ولم يكن لاعجابه بأرسطوحد . . . . ولكن لا يفهم من هذا أن فلسفته إنما هي نسخة من الفلسفة الأرسطية .

ويمكننا أن نقسم شروح أرسطو التي تركها ابن رشد إلى ثلاثة أقسام : الشروح الكبرى والشروح الصغرى والمختصرات أو المقتبسات ، فالشروح الكبرى تتابع الأصل متابعة دقيقة ثم تشفعها بالتفسير المستفيض ، والشروح الأخرى أكثر تركيزاً وتنظيماً في معالجة الموضوعات وترتيبها ، وتورد عليها مناقشات وإضافات شخصية لا يسهل استخراج الآراء المنسوبة إلى أرسطو من خلالها ، وإنما يتبع ابن رشد فيلسوف استاجيرة بغاية الدقة في المنطق وحده » .

ثم استطرد المؤلف إلى تلخيص فلسفة ابن رشد بعد بيان كتبه التي كانت متداولة بين قراء اللاتينية فقال :

---

(١) كتاب History of Medieval Philosophy لمؤلفه Maurice de Wulf الأستاذ بجامعة لوفان عضو المجمع العلمي البلجيكي .

الاتصالات التي تأتي من إدراك الماهيات المفارقة ، وأعلاها وأرفعها ما يأتي من المعرفة اللدنية ووحي النبوة .

ويستتبع هذا القول أن الحيا بعد الموت عامة غير شخصية ، ويفنى كل شيء في الانسان إلا عقله الذي ليس هو بجوهر مستقل ، بل هو عقل النوع البشري كله عام في جميع آحاده .

وكثير من آراء ابن رشد يخالف المعتقدات الاسلامية ، والواقع أنه نبذ لأن الخليفة اتهمه بانحلال العقيدة . . على أنه لم يكن جاحداً منكراً للدين ، بل عنده أن الدين يصور الحقائق الفلسفية على أسلوب المجاز ، وهو يميز بين التفسير الحرفي لنصوص القرآن وبين معانيها التي يدركها الحكماء ويرتفعون بها وحدها إلى الحقائق العليا ، ومن واجب الفلسفة أن تنظر فيما هو من تقليد الدين وما هو من القضايا التي تحتمل التفسير وعلى أي وجه يكون تفسيرها . وقد تسنى لابن رشد على هذه القاعدة أن يوفق بين القول بحدوث العالم على مذهب الغزالي والقول بقدمه على مذهب المشائين ، وله رسالة خاصة يحاول بها هذا التوفيق ، وفيها أول إيحاء بمذهب الحقيقة المزدوجة الذي توسع فيه الرشديون اللاتين فأفرطوا في تطبيقه » .

***

وهذا تلخيص أمين لفلسفة ابن رشد كما فهمها الأوربيون في القرون الوسطى ، لخصه عالم بالمصادر من المخطوطات والمطبوعات ، وجاء فيه بما شغل القوم من تلك الفلسفة عدة قرون ، ولم يهمل فيه إلا مسألتين هما مسألة علم الله بالجزئيات ، ومسألة صفات الله . أما مسألة علم الله بالجزئيات فلعله أهملها لأنها لم تكن أصيلة في فلسفة ابن رشد ، وأما مسألة صفات الله فلعل الأوربيين في القرون الوسط أهملوها لأن إيمان العالم المسيحي بالأقانيم الثلاثة في إله واحد لم يجعل تعدد الصفات مشكلة لا هوتية هنا من الشأن ما كان لهذه المسألة عند المتكلمين والمعتزلة من المسلمين ، وابن رشد لم يطلع على كتب المعتزلة كما قال في كتابه عن منهاج الأدلة ، فمن ثم لم يتوسع في هذا الموضوع .

وأصاب مؤلف تاريخ الفلسفة في القرون الوسطى حين قال إن فلسفة ابن رشد كانت تخالف في بعض مسائلها ما عليه جمهرة الفقهاء من المسلمين ، وقد حصر الامام الغزالي في آخر كتابه « تهافت الفلاسفة » أهم المسائل التي دار عليها الخلاف بين الفقهاء والفلاسفة وقيل فيها بتكفير هؤلاء ، وهي ثلاث مسائل : إحداها مسألة قدم

العالم وأن الجواهر كلها قديمة ، وقولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص ، والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

وقبل تلخيص مذهب ابن رشد في كل مسألة من هذه المسائل الثلاث نجمل آراء الفلاسفة الالهيين فيها ، ونعني بهم الفلاسفة الذين يؤمنون بوجود الاله تمييزاً لهم من الفلاسفة الماديين من الأقدمين والمحدثين .

فالفلاسفة الالهيون الذين قالوا بقدم العالم - وعلى رأسهم أرسطو - لم يكن منهم أحد قط يقول بقدم العالم ويعني بذلك أن وجود العالم مساو لوجود الله ، وإنما يقولون إن وجود العالم متعلق بإرادة الله وإرادة الله قديمة لا تراخي لما تريده ، وإن العالم لم يسبقه زمان ، لأن الزمان من حركته .

أما علم الله بالجزئيات فلم يوجد فيلسوف إلهي قط ينكر إحاطة الله سبحانه وتعالى بالجزئيات أو الكليات ، وإنما ينزهون علم الله أن يكون كعلم الانسان ، فإن علم الانسان تابع للأشياء التي يعلمها ، وهو يعلمها جزءاً جزءاً ثم يحكم عليها جملة ويستخرج من علم الجزئيات علمه بالكليات .

والفلاسفة ينزهون علم الله أن يكون كهذا العلم ، ويقولون إن الله محيط بالجزئيات قبل وقوعها ، على نحو أشرف وأكمل من العمم الذي يتاح للانسان ويكون في كل حال تابعاً لما يعلمه متوقفاً عليه .

أما البعث فإن الفلاسفة الماديين لا يؤمنون ببعث الأجساد ولا ببعث النفوس ، وليس من الفلاسفة الالهيين من ينكر بعث الأجساد إنكاراً منه لقدرة الله على بعثها ، ولكنهم يقولون إن الأرواح المفارقة أشبه بالعالم الأعلى ، ومن آمن بالله وآمن بقدرة الله وآمن بالبعث فما هو من الملحدين .

وأما مسألة الصفات التي لم يذكرها الغزالي مع تلك المسائل الثلاث فلم تكن موضوع بحث عند الفلاسفة الاغريق ، ولم يكن لها شأن كبير عند فلاسفة الأوربيين في القرون الوسطى . ولكنها أثارت الجدل الطويل بين علماء الكلام والمعتزلة والفلاسفة من المسلمين ، ومثار الجدل فيها أن بعض الفلاسفة يقولون إن صفات الله هي غير ذاته ، وإن الصفات ليست بزائدة على ذات الله لأن ذاته سبحانه وتعالى كاملة لا تتعدد ، وغير هؤلاء الفلاسفة يردون عليهم ليوافقوا بين تعدد الصفات ووحدانية الله .

وقد كانت لابن رشد آراء في كل مسألة من هذه المسائل ، ليست مطابقة كل المطابقة

لما فهمه الأوربيون في القرون الوسطى ، وليست مغايرة لها كل المغايرة ، ولكنها آراء كان الفيلسوف حريصاً جد الحرص على أن يلتزم بها حدود دينه ولا يخرج بها عما يجوز للمسلم أن يعتقده وأن يعلمه للمسلمين ، وسنرى مبلغ ما أصابه من التوفيق في هذا المجال . وهذه هي خلاصة آرائه في هذه المسائل وفي غيرها من مسائل الحكمة والعقيدة ، معتمدين فيها على نصوصه العربية التي بين أيدينا ، غير معولين فيها على مصدر من المصادر الأجنبية .

قدم العالم

يقول ابن رشد عن قدم العالم في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » : « وأما مسألة قدمه أو حدوثه فإن الاختلاف فيها عندي بين المتكلمين من الأشعرية وبين الحكماء المتقدمين يكاد يكون راجعاً للاختلاف في التسمية ، وبخاصة عند بعض القدماء ، وذلك أنهم اتفقوا على أن ها هنا ثلاثة أصناف من الموجودات : طرفان وواسطة بين الطرفين ، فاتفقوا في تسمية الطرفين واختلفوا في الواسطة .

فأما الطرف الواحد فهو موجود وجد من شيء غيره ، وعن شيء أعني عن سبب فاعل ومن مادة ، والزمان متقدم عليه . . . وهذه هي حال الأجسام التي يدرك تكونها بالحس مثل تكون الماء والهواء والأرض والحيوان والنبات وغير ذلك . فهذا الصنف من الاصناف اتفق الجميع من القدماء والأشعريين على تسميتها محدثة (هكذا) .

وأما الطرف المقابل لهذا فهو موجود لم يكن من شيء ولا عن شيء ولا تقدمه زمان ، وهذا أيضاً اتفق الجميع من الفرقتين على تسميته قديماً ، وهذا الموجود يدرك بالبرهان ، وهو الله تبارك وتعالى ، وهو فاعل الكل وموجده والحافظ له سبحانه وتعالى قدره .

وأما الصنف من الوجود الذي بين هذين الطرفين فهو موجود لم يكن من شيء ولا تقدمه زمان ، ولكن موجود عن شيء أي عن فاعل ، وهذا هو العالم بأسره ، والكل منهم متفق على وجود هذه الصفات الثلاث للعالم ، فإن المتكلمين يسلمون أن الزمان غير متقدم عليه ، أو يلزمهم ذلك ، إذ الزمان عندهم شيء مقارن للحركات والأجسام .

وهم أيضاً متفقون مع القدماء على أن الزمان المستقبل غير متناه ، وكذلك الوجود المستقبل ، وإنما يختلفون في الزمان الماضي والوجود الماضي . فالمتكلمون يرون أنه متناه وهذا هو مذهب أفلاطون وشيعته ، وأرسطو وفرقته يرون أنه غير متناه كالحال في

المستقبل ، فهذا الموجود الاخر الأمر فيه بين ، إنه قد أخذ شبهاً من الوجود الكائن الحقيقي ومن الوجود القديم ، فمن غلب عليه ما فيه من شبه القديم على ما فيه من شبه المحدث سماه قديماً ، ومن غلب عليه ما فيه من شبه المحدث سماه محدثاً .

وهو في الحقيقة ليس محدثاً حقيقياً ولا قديماً حقيقياً ، فإن المحدث الحقيقي فاسد ضرورة ، والقديم الحقيقي ليس له علة ، ومنهم من سماه محدثاً أزلياً وهو أفلاطون وشيعته ، لكون الزمان متناهياً عندهم من الماضي .

فالمذاهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر . فإن الاراء التي من شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد . . . .

. . . . و إن ظاهر الشرع إذا تصفح ظهر من الايات الواردة في الأنباء عن إيجاد العالم أن صورته محدثة بالحقيقة ، وأن نفس الوجود والزمان مستمر من الطرفين ، أعني غير منقطع ، وذلك أن قوله تعالى : (وهو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يقتضي بظاهره وجوداً قبل هذا الوجود وهو العرش والماء ، وزماناً قبل هذا الزمان ، أعني المقترن بصورة هذا الوجود الذي هو عدد حركة الفلك ، وقوله تعالى : (يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات) يقتضي أيضاً وجوداً ثانياً بعد هذا الوجود . وقوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) يقتضي بظاهره أن السماء خلقت من شيء .

والمتكلمون ليسوا في قولهم أيضاً في العالم على ظاهر الشرع ، بل متأولون ، فإنه ليس في الشرع أن الله كان موجوداً مع العدم المحض ولا يوجد هذا فيه نصاً أبداً ، فكيف يتصور في تأويل المتكلمين في هذه الآيات أن الاجماع منعقد عليه . . . (١) » .

وقد تناول الغزالي هذه المسألة في تهافت الفلاسفة فقال إن وجود الزمان قبل وجودالعالم غير لازم « ولو كان الله ولا عيسى مثلا ، ثم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ إلا وجود ذات وعدم ذات ، ثم وجود ذاتين ، وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان » .

فأجابه ابن رشد فقال : « صحيح . إلا أنه يجب أن يكون تأخره عنه ليس تأخراً زمانياً » .

إلى أن قال : « وهذا كله ليس يبين ها هنا ببرهان ، وإنما الذي يتبين ها هنا أن المعاندة غير صحيحة » .

---

(١) « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » .

ونرى أن ابن رشد يقول هنا إن المسألة غير برهانية ، ولكن فلاسفة الأوربيين في القرون الوسطى يعيدون هذا القول ويحسبونه رداً عليه ، كما فعل القديس توما الاكويني[1] في الفصل الذي عقده على مبادىء الخليقة من كتابه « مجمل اللاهوت The Summa Theologica فإنه ذكر قول أرسطو في قدم العالم ثم أشار إلى كلام له في كتاب الجدل فقال : « والوجه الثالث ـ أي من وجوه الرد على قدم العالم ـ أنه قال صريحاً إن ثمة مسائل جدلية لا يتأتى حلها بالبرهان كمسألة قدم العالم » .

وقد ردد ابن رشد نقده لبراهين معارضيه فقال : « إن الطرق التي سلك هؤلاء القوم في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معاً أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية ، فليست تصح لا للعلماء ولا للجمهور »[2] .

وتناول في كتابه « منهاج الأدلة » هذا المبحث من رسالة أبي المعالي الموسومة بالنظامية حيث يقول أبو المعالي : « . . . إن العالم بجميع ما فيه جائز أن يكون على مقابل ما هو عليه حتى يكون من الجائز مثلا أصغر مما هو ، وأكبر مما هو ، أو بشكل آخر غير الذي هو عليه ، أو عدد أجسامه غير العدد الذي هو عليه ، أو تكون حركة كل متحرك منها إلى جهة ضد الجهة التي يتحرك إليها ، حتى يمكن في الحجر أن يتحرك إلى فوق ، وفي النار إلى أسفل . . . وإن الجائز محدث وله محدث أي فاعل صيره بإحدى الحالتين » .

فأجاب ابن رشد على هذا بما فحواه أن المصنوع لحكمة إنما يكون على الوجه الذي يحقق تلك الحكمة ولا يكون عبثاً ـ تنزه الخالق عن العبث ـ ثم قال إن « ما يعرض للانسان في أول الأمر عند النظر في هذه الأشياء شبيه بما يعرض لمن ينظر في أجزاء المصنوعات من غير أن يكون من أهل تلك الصنائع ، وذلك أن الذي هذا شأنه قد سبق إلى ظنه أن كل ما في تلك المصنوعات أو جلها ممكن أن يكون بخلاف ما هو عليه ، ويوجد عن ذلك المصنوع ذلك الفعل بعينه الذي صنع من أجله ، أعني غايته ، فلا يكون في ذلك المصنوع عند هذا موضع حكمة ، وأما الصانع والذي يشارك الصانع في شيء من علم ذلك فقد يرى أن الأمر بضد ذلك وأنه ليس في المصنوع إلا شيء واجب ضروري ، أو ليكون به المصنوع أتم وأفضل إن لم يكن ضرورياً فيه ، وهذا هو معنى الصناعة والظاهرات المخلوقات شبيهة في هذا المعنى بالمصنوع ، فسبحان الخلاق العظيم[3] » .

---

(١) أكبر فلاسفة أوربة في القرون الوسطى ولد على مقربة من نابلي سنة ١٢٢٥ ومات في سنة ١٢٧٤ وكان في المسيحية كالغزالي في الإسلام .

(٢) « منهاج الأدلة » .

(٣) « منهاج الأدلة » .

وواضح من مذهب ابن رشد في جميع كتبه أنه لا خلاف في خلق الله للعالم ، ولكن الخلاف في سبق الزمان للعالم أو أن الزمان والعالم وجدا معاً ، وعند ابن رشد أن العالم قديم لأنه موجود بمشيئة الله ولا راد لمشيئته ، وليس لها ابتداء .

وموضع اللبس في مذهب ابن رشد أنه لم يفرق بين الزمان والأبدية ، وهما مختلفان .

فالزمان لا يتصور إلا مع الحركة ، والأبدية لا تتصور مع الحركة بحال من الأحوال . إذ الكائن الأبدي لا يتحرك من مكان إلى مكان ولا من زمان إلى زمان ، وليس قبله شيء ولا بعده شيء فيتحرك مما قبله إلى ما بعده .

ومذهب أفلاطون في الزمان أصح من مذهب معارضيه ، فإنه يرى أن الزمان محاكاة للأبدية ، أنعم الله به على الموجودات لأنها لا تستطيع أن تشبه الله في صفة الدوام بلا ابتداء ولا انتهاء ، وكلام الامام الغزالي حين قال إن وجود العالم بعد وجود الله لا يقتضي وجود الزمان بينهما غاية في الدقة ، فإن ها هنا ذاتين فقط ولا محل لفرض وجود الزمان بين الوجود الأول والوجود الثاني ، وإنما هو كما قال من أغاليط الأوهام .

علم الله بالجزئيات

أما القول بأن الله لا يعلم الجزئيات فلم يحفل ابن رشد به كثيراً لأن هذا القول « ليس من قولهم » أي الفلاسفة كما قال في آخر كتاب « تهافت التهافت » وعرض هذه المسألة في كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال فقال : « إن أبا حامد ـ أي الغزالي ـ قد غلط على الحكماء المشائين فيما نسب إليهم من أنهم يقولون إنه تقدس وتعالى لا يعلم الجزئيات أصلا ، بل يرون أن الله سبحانه وتعالى يعلمها بعلم غير مجانس لعلمنا ، وذلك أن علمنا معلول للمعلوم به ، فهو محدث بحدوثه ومتغير بتغيره ، وعلم الله سبحانه بالوجود على مقابل هذا ، فإنه علة للمعلوم الذي هو الموجود . . . وكيف يتوهم على المشائين أنهم يقولون إنه سبحانه لا يعلم بالعلم القديم الجزئيات وهم يرون أن الرؤيا الصادقة تتضمن الانذارات بالجزئيات الحادثة في الزمان المستقبل ، وأن ذلك العلم المنذر يحصل للانسان في النوم من قبل العلم الأزلي المدبر للكل والمستولي عليه . وليس يرون أنه لا يعلم الجزئيات فقط على النحو الذي نعلمه نحن بل ولا الكليات فإن الكليات المعلومة عندنا معلولة أيضاً على طبيعة الموجود والأمر في ذلك بالعكس ، ولذلك ما قد أدى إليه البرهان أن ذلك العلم منزه عن أن يوصف بكلي أو بجزئي ، فلا معنى للاختلاف في هذه المسألة ، أعني في

تكفيرهم أو لا تكفيرهم . . . »[١]

وواقع الأمر أن مذاهب الفلاسفة الالهيين لم يرد فيها قط ما يدعو إلى هذه الشبهة ، وأن ابن رشد على الخصوص كان في طليعة القوم تنزيهاً لعلم الله ، بل إنه قال في غير موضع من كتبه إن علم البرهان نفسه إنما هو من وحي الله .

خلود النفس

ولتمحيص القول بخلود النفس عند ابن رشد ينبغي الرجوع إلى مذهب أرسطو في النفس والعقل ، لأنه إذا صح ما قيل من أن توما الاكويني نصر أرسطو فأصح من ذلك أن ابن رشد حنفه أي جعله مسلماً حنيفاً واجتهد في تنقيته من كل ما يخالف العقيدة الاسلامية غاية اجتهاده .

وقد أعان ابن رشد على ذلك أن كلمة الروح عندنا تشمل معنى النفس والعقل معاً في معظم معانيها ، فالنفس تقترن بالشر والذنب في كلامنا وقلما تقترن الروح بمثل ذلك ، فإذا قيل نفس شريرة على العموم فمن النادر أن يقال ذلك عن الروح وعن الروحاني ، لأن الروحانيات أشرف وأصفى من ذاك .

وقد تكلم أرسطو عن النفس والعقل في كتاب الأخلاق وفي كتاب النفس ، ووضح في كلامه عن العقل أنه ينطبق أيضاً على الروح كما قال في كتاب الأخلاق عن السعادة العليا للانسان وهي سعادة التأمل ، ثم قال : « مثل هذه الحياة ربما كانت أرفع جداً مما يستطيعه الانسان ، لأنه لا يحيا هذه الحياة باعتباره إنساناً بل يحياها بمقدار ما فيه من النفحة الالهية ، والفرق بين هذه النفحة الالهية وبين تركيبنا الطبيعي كالفرق بين عمل ذلك الجانب الالهي وعمل الفضائل الأخرى . وإذا كان العقل إلهياً فالحياة على مثاله إلهية بالنسبة إلى المعيشة الانسانية ، وعلينا ألا نتبع أولئك الذين ينصحون لنا ما دمنا بشراً أن نشتغل بهموم البشر وما دمنا فانين أن نعمل عمل الفانين ، بل علينا ما استطعنا أن نعمل عمل الخالدين وأن نحفز كل عرق من عروقنا حتى نسمو إلى مرتبة أرفع ما فينا ، ـ وإن قل وصغر ـ لأقدر وأكمل من كل شيء عداه »[٢] .

أما النفس عند أرسطو فتكاد أن تكون في أكثر مصطلحاته مرادفة للوظيفة الحيوية ، ولهذا ينسب إلى النبات نفساً نامية ، وإلى الحيوان نفساً شهوانية ، ويسخر من

(١) « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » .

(٢) « كتاب الأخلاق » لأرسطو .

فيثاغوراس الذي يقول إن نفس الانسان قد تنتقل إلى الحيوان ، ويرى أن السؤال عن العلاقة بين النفس والجسد كالسؤال عن العلاقة بين الشمعة وصورتها . فلولا صورة الشمعة لكانت شحماً ودهناً ولم تكن شمعة . ولولا نفس الانسان لكان الانسان لحماً وعظاماً وعصباً ولم يكن بالانسان .

وعنده أن النفس جوهر بالمعنى الذي يقابل « الماهية » التي تميز الشيء من غيره .

وبعد أن بسط القول في خصائص النفس في كتابه عنها تكلم عن العقل فقال إنه أعلى من النفس وإنه على ما يبدو له « جوهر مستقل مودع في النفس وغير قابل للفناء » .

ثم قال : « وليس لدينا بعد بينة في أمر العقل والملكة المدركة ، ويبدو أن العقل نفس - أو روح - مختلفة تماماً كاختلاف ما هو باق دائم وما هو زائل فان ، وهي وحدها صالحة للوجود بمعزل عن سائر القوى النفسانية ، وكل ما عداها من الأجزاء النفسية فظاهر مما أسلفناه أنه غير قابل للوجود المنفصل خلافاً لما يقول به كثيرون » .

ودليل أرسطو على بقاء العقل وصلاحه للوجود المنفصل أن الحقيقة العقلية لا تتوقف على الأشخاص ولا تنقص بنقص هذا الشخص أو ذاك ، فهي مستقلة منزهة عن الفناء الذي يصيب الأشخاص .

أما ابن رشد فنحن نورد كلامه هنا في مواضع مختلفة ، ثم نعقب عليه بالخلاصة التي تستفاد منه في جملته .

نقل في كتابه « تهافت التهافت » كلام الغزالي في الرد على القائلين بفناء النفس فقال : « ما قاله هذا الرجل في معاندتهم هو جيد ، ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية ، وأن يوضع أن التي تعود هي أمثال هذه الأجسام التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها . . . وذلك أن ما عدم ثم وجد فإنه واحد بالنوع لا واحد بالعدد » .

وقال قبل ذلك بقليل عن وصف العالم الآخر كما يدركه جمهور الناس : « . . . تمثيل المعاد لهم بالأمور الجسمانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية كما قال سبحانه : (مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار) وقال النبي عليه السلام : (فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر بخاطر بشر) ، وقال ابن عباس : (ليس في الدنيا من الآخرة إلا الأسماء) . » .

وأشار قبل ذلك إلى قول أرسطو إن الشيخ لو كان له عين كعين الشاب لأبصر كما يبصر الشاب ، وإن هذا قد يكون معناه أن قوة النظر ضعفت هنا لضعف الآلة لا لضعف القوة النفسية . ثم قال : « ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر أجزائها في النوم والاغماء والسكر والأمراض التي يبطل فيها إدراكات الحواس فإنه لا يشك أن القوى ليس تبطل في هذه الأحوال ، وهذا يظهر أكثر في الحيوانات التي اذا فصلت بنصفين تعيش ، وأكثر النبات هو بهذه الصفة ، مع أنه ليس فيه قوة مدركة . فالكلام في أمر النفس غامض جداً ، وإنما اختص الله به من الناس العلماء الراسخين في العلم ، ولذلك قال سبحانه مجيباً في هذه المسألة للجمهور عند ما سألوه بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله سبحانه : (ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما اوتيتم من العلم إلّا قليلا) ، وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال ظاهر في بقاء النفس من قبل أن النفس يبطل فيها فعلها في النوم ببطلان آلتها ولا تبطل هي ، فيجب أن يكون حالها في الموت كحالها في النوم ، لأن حكم الأجزاء واحد ، وهو دليل مشترك للجميع لائق بالجمهور في اعتقاد الحق ومنبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس ، وذلك بين من قوله سبحانه : (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها) . » .

وقد كرر ابن رشد قوله بغموض مسألة الروح في كتابه « فصل المقال » وعاب قوماً متفلسفين في زمانه حيث يقول : « شهدنا منهم أقواماً ظنوا أنهم تفلسفوا وأنهم قد أدركوا بحكمتهم العجيبة أشياء مخالفة للشرع من جميع الوجوه ، أعني لا تقبل تأويلا ، وأن الواجب هو التصريح بهذه الأشياء للجمهور فصاروا بتصريحهم للجمهور بتلك الاعتقادات الفاسدة سبباً لهلاك الجمهور وهلاكهم في الدنيا والاخرة » .

وقال ابن رشد في كتاب « تهافت التهافت » يرد على الغزالي حيث ينفي أن الواحد لا تأتي منه الكثرة : « إن ها هنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد إلا يشوبها شر كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمية » .

وقال في « تهافت التهافت » أيضاً : « الفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلا فعل مطلق ، والفعل المطلق ليس يختص بمفعول دون مفعول ، وبهذا استدل أرسطاطاليس على أن الفاعل للمعقولات الانسانية عقل متبرىء عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء ، وكذلك استدل على العقل المنفعل أنه لا كائن ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء » .

أما كثرة العقول المفارقة ـ أي المجردة في اصطلاح عصرنا ـ فتعليلها كما قال في هذا الكتاب أنه « يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول المفارقة اختلاف طبائعها القابلة فيما تعقل من المبدأ الأول وفيما تستفيد منه الوحدانية الذي هو فعل واحد في نفسه كثير بكثرة القوابل له ، كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة ، وهذا يفحص عنه في غير هذا الموضع ، فإن تبين شيء منه وإلا رجع إلى الوحي . . . » .

أما الوحي فقد قال فيه إن الذي يقول به القدماء في أمر الوحي والرؤيا إنما هو عن الله تبارك وتعالى بتوسط موجود روحاني ليس بجسم وهوواهب العقل الانساني عندهم ، وهو الذي تسميه الحدث منهم العقل الفعال ، ويسمى في الشريعة ملكاً » .

وقال كذلك ناقلا عن الفلاسفة : « معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً تشترك فيه ، وهي ماهية ذلك النوع ، من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما تنقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها تكثرت فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن ولا فاسد ولا ذاهب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ، ولهذا كانت العلوم أزلية غير كائنة ولا فاسدة إلا بالعرض ، أي من قبل اتصالها بزيد وعمرو . . . قالوا : وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير منقسمة بانقسام الأشخاص ، وأن تكون أيضاً معنى واحداً في زيد وعمرو ، وهذا الدليل في العقل قوي ، لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء ، وأما النفس فإنها وإن كانت مجردة من الأعراض التي تعددت بها الأشخاص ، فإن المشاهير من الأشخاص ، يقولون ، ليس تخرج من طبيعة الشخص وإن كانت مدركة ، والنظر هو في هذا الموضع » .

قال هذا ناقلا عن الفلاسفة ، وقال إنه موضع نظر . لأنه ووجه بالحجة القوية من قبل الغزالي كعادته في قوة البرهان حيث قابل بين اتفاق العقول في الفهم واتفاق الحاسة الواحدة في الرؤية عشرات المرات ، فقال إن وحدة الرؤية بين الحواس لا تدل على أن العين واحدة في جميع الناس .

وعرض للكلام عن العقل الهيولاني ـ وهو العقل الذي يرى المتأخرون من أتباع أفلوطين أنه يقبل الصور كما تقبلها الهيولى وينسبونه إلى الهيولى والمادة الأولى من أجل ذلك ـ فقال : « إن العقل الهيولاني يعقل أشياء لا نهاية لها في المعقول الواحد ، وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيولاني أصلا ، ولذلك يحمد أرسطو انكساغوراس في

وضعه المحرك الأول عقلا أي صورة بريئة من الهيولى ، ولذلك لا ينفعل عن شيء من الموجودات ، لأن سبب الانفعال هو الهيولى ، والأمر في هذا في القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة ، لأن القوى القابلة ذوات المواد هي التي تقبل أشياء محدودة » .

ورد على قول الغزالي إن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد فقال : « هذا شيء ما وجد لواحد ممن تقدم فيه قول . . . وإن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود . . . وكذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال ، فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم ، لأن الفلسفة إنما تنحو نحو تعريف سعادة بعض الناس العقلية ، وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة ، والشرائع تقصد تعليم الجمهور عامة ، ومع هذا فلا نجد شريعة من الشرائع إلا وقد نبهت بما يخص الحكماء وعنيت بما يشترك فيه الجمهور . . . . « وكل » مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم وصاد عن سبيلهم فإنه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ، ويوجب له في الملة التي نشأ عليها عقوبة الكفر » .

***

ويؤخذ مما تقدم من كلام ابن رشد وما نقله عن الفلاسفة غير معقب عليه بنفي أو مناقضة ـ أنه كان يؤمن بأن النفس الناطقة جوهر مجرد لا يقبل الفناء ، وأن لها سعادة في المعاد تشبه سعادة الفناء في الله التي يؤمن بها الصوفية . أما النفس الحيوانية فهي متعلقة بحياة الانسان في هذه الدنيا ، وليست هي محل العقل والروح ، ويؤمن بعد هذا بأن الروح من أمر الله ، فلا يجب الخوض في الكلام عنها بما يخالف الوحي ويناقض الأنبياء .

وابن رشد يرى أن العقل المفارق ـ أي المجرد ـ لا يفعل في المادة ولا ينفعل بها ، ولكن هناك عقلا متوسطاً بين نفس الانسان وبين العقل الفعال هو واسطة الاتصال ، ومنه يتلقى الانسان فهم المعاني المجردة أو الصور المفارقة ، وهذا العقل المتوسط هو الذي يسمى بالعقل الهيولاني لأنه قابل للصور مثل الهيولى .

***

تلك هي المسائل الكبرى التي أثارت الجدل في عصر ابن رشد وفيما تلاه من القرون الوسطى ، وهي مسألة قدم العالم ، ومسألة علم الله بالجزئيات ، ومسألة النفس وبقائها .

وثمة مسألتان أخريان ثار حولهما شيء من الجدل ، ولكنه لم يبلغ هذا المبلغ من العنف وطول الأمد ، وهما مسألة الصفات الالهية ومسألة الحقيقتين .

وقد أسلفنا أن مسألة الصفات الالهية لم تكن مشكلة عسيرة في العالم المسيحي إلى جانب البحث في الأقانيم الثلاثة . أما عند المتكلمين والمعتزلة وفلاسفة المسلمين فقد كانت مثار خلاف شديد ، أكثره فيما نظن راجع إلى أن الصفة باللغة اليونانية واللغة اللاتينية تفيد معنى الشرط أو الخاصة المقومة للموصوف ، أو الواسطة التي يعرف بها ما لا يعرف بذاته ، خلافاً لمعناها العربي الذي لا يفيد شيئاً من ذلك .

فليس من العجيب إذن أن تثير عند أهل التوحيد ذلك الخلاف لتمحيص معناها وتنزيه الوحدانية عن مسألة الصفات رأياً قريباً مما قدمناه في الكلام على العلم بالجزئيات والكليات .

فينبغي على المؤمن الموحد أن يؤمن بصفات الله وأن يؤمن كذلك بأنها ليست كصفات الانسان .

فإن الانسان له قابليات للكرم والحلم والرحمة والعدل وسائر الصفات الحميدة ، ولكن القابليات تحتاج إلى من يوجدها ومن يخرجها من القوة إلى الفعل ، وهذا إن جاز في حق الانسان فليس مما يجوز في حق الله .

ومن أمثلة كلامه في هذا المبحث قوله : « أما قوله : (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) ، فإن معناه لا يفعل فعلا من أجل أنه واجب عليه أن يفعله ، لأن من هذا شأنه فيه حاجة إلى ذلك الفعل . . . والباريء سبحانه وتعالى يتنزه عن هذا المعنى ، فالانسان يعدل ليستفيد بالعدل خيراً في نفسه لو لم يعدل لم يوجد له ذلك الخير ، وهو سبحانه وتعالى يعدل لا لأن ذاته تستكمل بذلك العدل ، بل لأن الكمال الذي في ذاته اقتضى أن يعدل ، فإذا فهم هذا ظهر أنه لا يتصف بالعدل على الوجه الذي يتصف به الانسان . . »[1] .

فلا نكران للصفات ، وإنما النكران للمشابهة بين صفات الانسان وصفات الله ، وإنها تشترك في الأسماء كالرحمة والعدل والعفو والكرم ، ولكنها لا تشترك في المدلولات .

أما مسألة الحقيقتين فخلاصتها أن حقيقة الشرع وحقيقة العلم والحكمة شيء واحد

---

(١) « منهاج الأدلة » .

يختلف في العبارة ولا يختلف في الجوهر ، وقد صرح ابن رشد بأن « الفلسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع فإن أدركته استوى الادراكان ، وكان ذلك أتم في المعرفة ، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانساني عنه ، وأن يدركه الشرع فقط . . »[1] .

وقد قال ابن رشد في صدر كتابه فصل المقال : « إن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها . . . والاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه ، وهذا هو القياس » .

وقال إن موضوع الفلسفة هو البحث في التوحيد وحكمة الوجود خلافاً لقول ابن سينا إن موضوع الفلسفة هو البحث في « الموجود من حيث هو موجود » أي البحث في كنه الوجود .

غير أن ابن رشد يقول إن الوصول إلى المعرفة إن تم لأناس بالكشف والرياضة الصوفية فتلك مزية خاصة وسائلها لا تعم جميع الناس ، وإنما معرفة العقل هي المعرفة الانسانية التي تسمو بالعارفين إلى منزلة الوصول وإدراك الحقائق والماهيات وهو أعلى ما يقدر للانسان من مراتب الكمال ، وعنده أن البرهان وحي إلهي ولكنه ليس كوحي النبوة ، إذ كل نبي حكيم ، وليس كل حكيم معدوداً من الأنبياء .

***

ولم يمض بحث ابن رشد في الحقيقتين صفواً عفواً بغير ضجة في القرون الوسطى ، لأن الباحثين المتمردين تذرعوا به إلى التفرد بمباحث الفلسفة وإن خالفت النصوص التي يفسرها آباء الكنيسة على حسب المتواتر عندهم ، فجاء زمن كان فيه القول بالحقيقتين من المحرمات أو دلائل الزندقة والهرطقة التي تجر على صاحبها لعنة الحرمان .

***

هذه خلاصة عاجلة لفلسفة ابن رشد فيما بعد الطبيعة وفي طرف من النفسيات ، وقد كانت له ـ كما تقدم ـ مشاركات في الرياضة والطبيعيات ، وكان يقول إن هذه العلوم مما يعين على معرفة الموجد والموجودات ، ومن أمثلة كلامه في فضل الرياضة قوله : « . . . لو فرضنا صناعة الهندسة في وقتنا هذا معدومة ، وكذلك صناعة علم

---

(١) « تهافت التهافت » .

الهيئة ، ورام إنسان واحد من تلقاء نفسه أن يدرك مقادير الأجرام السماوية وأشكالها وأبعاد بعضها عن بعض لما أمكنه ذلك ، مثل أن يعرف قدر الشمس من الأرض وغير ذلك من مقادير الكواكب ولو كان أذكى الناس طبعاً إلا بوحي ، أو شيء يشبه الوحي ، بل لو قيل له إن الشمس أعظم من الأرض بنحو مائة وخمسين ضعفاً أو ستين لعد هذا القول جنوناً من قائله . . . »(١).

وله في المسائل الطبيعية تقريرات نعرض لها فيما سنختاره له من مباحثه الطبية ، وكل هذه المعلومات عنده : « حكمة الله تعالى في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلا ، وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الانسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات . . »(٢).

* * *

ونحسب أن إنصاف الحكمة الانسانية القديمة يتقاضانا هنا أن نعقب على الآراء التي عرضناها بكلمة لعلها لازمة لتقويم الفكر الانساني في العصر الحاضر وفي كل زمن ، ولعلها نصاف لمداركنا قبل ان تكون إنصافا لمدارك الاقدمين .

فالذين يبسمون سخرية من كلام الأقدمين في العقول المفارقة عليهم أن يذكروا أننا صنعنا مثل صنعهم ، فزعمنا وجود الأثير في الفضاء لنعلل به مسير الشعاع وسريان النور ، ولا دليل عليه غير الفرض والتقدير ، ولعل سيأتي يوم يبسم فيه الخالفون من فرضنا للأثير كما يبسم بعضنا اليوم من فرض الأقدمين للعقول المفارقة ، تفسيرا للصلة بين الكائنات العلوية وبين الموجودات على هذه الغبراء .

والذين يبسمون سخرية من كلام الأقدمين عن سيطرة العقول على الأفلاك عليهم أن يصطنعوا كثيراً من الأناة والحياء ، فإن أقطاباً من علماء الرياضة والطبيعة اليوم يقررون أن الموجودات كلها معادلات رياضية في عقل الخالق جل وعلا ، لأن عناصر المادة كلها تنحل إلى ذرات ، والذرات كلها تنحل إلى شعاع ، وكل أولئك ليس له من مادة غير النسب والأعداد ، وهي في باب التجريد أشد إمعانا من العقول المفارقة التي تصورها الأقدمون .

ولسنا نستبعد أن يعود الخالفون يوماً إلى فلاسفة الأقدمين ليتخذوا من تفكيرهم قواعد للادراك الصحيح في عالم الجواهر والماهيات ، أو في عالم الحقائق الأبدية التي

---

(١) مقدمة فصل المقال

(٢) المصدر نفسه .

لا ينقضي البحث فيها بانقضاء زمانهم أو انقضاء هذا الزمان .

٣ ـ أثر الفلسفة الرشدية

اشتهر أرسطو بين الأوربيين في القرون الوسطى باسم الفيلسوف ، فإذا ذكر الفيلسوف بغير اسم في كتاب من كتب تلك العصور فأرسطو هو المقصود .

واشتهر ابن رشد باسم الشارح أو المعقب Commentator فإذا قيل الشارح أو المعقب في كلام من كلامهم فابن رشد دون غيره هو المقصود .

وقد عرف ابن رشد متعلمي القوم بالمعلم الأول وهو لا يعرف اليونانية ، ولم يكن شيء من كلام أرسطو قد ترجم إلى اللاتينية أو لغة من اللغات الأوروبية قبل عصر ابن رشد غير كتب المنطق ، ثم تنبه علماؤهم إلى ترجمته بعد ذيوع اسم ابن رشد ، فطلب القديس توما الاكويني من صديقه « وليام موبربك » Moerbeke أن ينقل جميع كتبه فنقلها[١] ، ولم يظهر بعد نقلها أن ابن رشد قد أخطأ في شيء من لباب الفلسفة ، ولم يحصوا عليه غير هفوات من الغلط ببعض الأسماء لتشابه نطقها ، وسائر شروحه بعد ذلك لا غبار عليه من جهة المعنى ، وقد يقع العارف باليونانية في أخطاء أكثر من الأخطاء التي لوحظت على الفيلسوف القرطبي ، ما لم تكن له فطنة كفطنة ذلك الفيلسوف .

وحسب الرجل شهادة لروحه أن الكتب التي نقلت من اليونانية مباشرة لم تغن عنه ، فبعد أن حرم اسقف باريس دراسته في جامعتها وسماه رأس الضلال في منتصف القرن الثالث عشر عادت هذه الجامعة نفسها بعد قرن فأخذت على أساتذتها المواثيق ألا يعلموا فيها شيئاً لا يوافق مذهب أرسطو كما شرحه ابن رشد ، وأصبحت كتبه مادة لا تنفد للدرس والمناقشة في البيع[٢] والأديرة والجامعات .

وعلى الرغم من تحريم الاشتغال بالدراسات الدنيوية أو العالمية على الرهبان أقبل على دراسة ابن رشد ومناقشته والاستفادة منه قطبان إمامان في رهبنة الدومينيين ورهبنة

---

(١) كتاب [illegible] Carra [illegible] والاسلام .
(٢) البيع جمع بيعة : معبد النصارى واليهود .

الفرنسيسيين ، وهما توما الاكويني الذي سبقت الاشارة إليه وروجرز باكون[1] رائد المدرسة التجريبية التي تممها سميه فرنسيس باكون[2] .

وقد كان من الرهبان من يتحدى اوامر رؤسائه ويمضي في دراسة ابن رشد بعد تحريمها كما فعل سيجر دي برابان (١٢٣٥ ـ ١٢٨٢) Siger de Brabant وكان أستاذاً بجامعة باريس ، ولم يقلع عن دراستها ونشرها إلا مضطرا بعد صدور الأمر من رومة (سنة ١٢٦٦) بتأييد أسقف باريس في قرار التحريم .

وكانت كتب ابن رشد وشروحه تترجم وتنشر في الجامعات بأمر ملك من الملوك المستنيرين في ذلك الزمن ، لم يكن يبالي ما يقال عنه في المجامع الدينية ، وهو فردريك الثاني ملك صقلية وحامي العلم والأدب في زمانه (١١٩٤ ـ ١٢٥٠) فإنه كلف العالم الايقوسي ميخائيل سكوت بترجمة الشروح وأرسلها إلى جامعة بولون وجامعة باريس كأنها مفروضة على طلبة الجامعات .

ولم يبق في القرن الثالث عشر وما بعده اوروبي يشتغل بالثقافة او يسمع بأحاديثها الا عرف شيئا عن ابن رشد واعجب به او رد عليه ، ولو لم يكن من الفلاسفة والمنقطعين للعلوم .

فذكره دانتي الشاعر في الكوميدية الالهية وناقشه في مسألة الروح (١٢٦٥ ـ ١٣٢١) .

وذكره الناسك سفونرولا Savonarola (١٤٥٢ ـ ١٤٩٨) وسماه بالعقل الرباني[3] واستهدف للسخط من جراء الثناء عليه .

وما من مدرسة فلسفية نشأت في اوروبة بعد القرن الثالث عشر الا امكن ان تنتسب من قريب او بعيد الى الثقافة الرشدية ، سواء بالاطلاع على تلك الثقافة او بالاطلاع على تعليقات المعلقين عليها ، نقضا واستنكارا او تأييدا واعجابا من كلا الطرفين .

فمدرسة الحقيقيين Realists ومدرسة الاسميين Nominalists انما هما طرفان في

---

(١) روجرز باكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٤) كاهن إنجليزي ولد في إلشستر هو أحد كبار علماء القرون الوسطى ؛ كما أنه أحد ثلاثة ينسب اليهم خطأ أنهم مخترعو البارود والاثنان الاخران هما : ألبير الأكبر وبرتولد شوارتز . والحقيقة أن أسماءهم اقترنت لا باختراع البارود بل بدخوله إلى أوروبة ولكن لا يعلم على وجه التحقيق نصيب كل منهم في ذلك .

(٢) فرنسيس باكون (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) فيلسوف شهير ولد بلندن ويعد بكتابه Novum organum أحد مؤسسي المدرسة التجريبية ؛ فقد جعل البحث العلمي مستقلا عن الطريقة المدرسية وعن طريقة السلطات اللاهوتية والدينية .

(٣) Splendour Of Moorish Spain. by Joseph Maccabe

موضوع واحد فتح ابن رشد ابوابه فلم تزل مفتوحة بعده عدة اجيال ، ذلك الموضوع هو النفس الفردية والنفس النوعية وما يقال عن الوجود الحقيقي في الاشخاص او في العقول المفارقة .

فالحقيقيون يرون ان النوع هو الوجود الحقيقي الذي يوجد الاشخاص لتمثيله في العالم المحسوس ، والاسميون يرون ان وجود النوع انما هو اسم اوكلمة ما لم يقترن بوجود الاشخاص .

وقد كان اثنان من تلاميذ روجرز باكون ـ تلميذ الثقافة العربية ـ يعالجان هذه المسألة من طرفيها ، وهما سكوتس Scots (١٢٦٦ ـ١٣٠٨) مؤيد القول بحقيقة النوع ، واكهام Ockham (. . . المتوفى سنة ١٣٤٩) مؤيد القول لحقيقة الشخص او الفرد ومسخف القائلين بحقيقة النوع ، وحسبك من بعد الاثر الذي اعقبته هذه المناقشة ان لوثر كان يفخر فيقول : استاذي العزيز اكهام .

وقد دارت بين فلاسفة القرون الوسطى مساجلات مسهبة حول قدرة الله وعلم الله ، او حول الارادة والفكرة ، لا نظن انها مرت دون ان تدخل في تفكير المطلعين عليها لحينها والمطلعين على حواشيها وذيولها في العصور الحديثة ، ومنهم الفيلسوف الالماني الكبير ارثر شوبنهور (١٧٨٨ ـ١٨٦٠) صاحب القول بفلسفة الارادة والفكرة ، وان الرجوع الى الفكرة هو غاية السعادة التي يرجوها الانسان ، لان الفرد رهن الزوال ، ولا بقاء لغير العقل الذي يترفع عن عالم الواقع او عالم الارادة .

ويقول النقاد من الاسرائيليين وغيرهم ان سبنوزا الفيلسوف الاسرائيلي الكبير (١٦٣٢ - ١٦٧٧) اخذ من موسى بن ميمون معاصر ابن رشد ، وان موسى بن ميمون اخذ من الفلسفة الرشدية ، ولا سيما الالهيات وما بعد الطبيعة ، ويقررون ان اثر الفلسفة الرشدية في مذاهب الفلسفة اليهودية ظاهر كأثرها في مذاهب الفلسفة المسيحية ، وان اختلفوا في المدى والمقدار .

ولا نظن ان مذهب ليبنتزLeibniz (١٦٤٦ ـ١٧١٦) في الممكنات المجتمعة بعيد من مذهب ابن رشد في الممكنات المخلوقة لحكمة الهية ، فخلاصة مذهب ليبنتز ان تغيير ممكن واحد ليس بالمستحيل ، ولكن تغيير الممكنات التي يتمم بعضها بعضا ويتعلق بعضها بغرض البعض الاخر هو المستحيل ، ولهذا كان يقول عن هذه الدنيا انها احسن دنيا ممكنة ، وهذا بعينه هو كلام ابن رشد حين رد على القائلين بجواز تغيير

(١) « تراث إسرائيل Legacy of Israel » وكتاب أبرهام ولفسون عن فلسفة سبنوزا .

الممكنات ، وان هذا العالم كله جائز او غير واجب الوجود فهو قابل للتغيير ، فان جواب ابن رشد على هذا القول كما قدمناه ان المخلوقات التي خلقها الله على صورة من الصور لحكمة يريدها لا يمكن ان تتغير ، والا كان خلقها على تلك الصورة عبثا ، والعبث مستحيل في حق الله .

وللفيلسوف الانجليزي دافيد هيوم Hume (١٧١١ -١٧٧٦) كلام عن المعجزات وكلام عن الاسباب قريب جدا من كلام ابن رشد[١] في براهين المعجزات ومن كلام الغزالي الذي يرد عليه ، ومذهب الغزالي في الاسباب معروف ، وهو ان السبب على اصطلاحنا في العصر الحاضر « ظاهرة » تقترن بالشيء وليست هي علة وجوده ، وهو مذهب يوافق اراء العلماء المحدثين الذين يقررون ان كلمة العلم هي وصف الظواهر المقترنة ، وليس من مهمته ان يصل الى العلل ، ولا سيما العلة الاولى .

ولدافيد هيوم غير ما تقدم رأي في الشخصية الانسانية يقارب من بعض الوجوه رأي ارسطو كما جاء في شروح ابن رشد وكثرت فيه اقوال المؤيدين والمعارضين في القرن الرابع عشر وما بعده الى ايام هيوم ، ومؤدى رأي هيوم هذا في الشخصية الانسانية انه يراقب نفسه كثيرا ويتعمق في المراقبة فلا يحس وراء الانفعالات الحسية والخواطر المنتزعة منها شيئا يدل على كيان مستقل يسمى النفس او الذات ، ويشبه هذا الرأي ان يكون كرأي ارسطو في الشخصية الانسانية خلواً من العقل الإلهي . فانها عنده جسم له وظائف جسدية او نفس نامية ونفس شهوانية ، ولا حقيقة وراء ذلك اذا استثنينا العقل الذي هو عام غير منقسم ولا منفصل في ذات شخص من الاشخاص .

واقرب من هيوم الى عصرنا وليام جيمس امام مذهب البرجمية (١٨٤٢ - ١٩١٠) الذي يقول في مبادىء علم النفس :

« اعترف بأنني في اللحظة التي أتحول فيها الى مباحث ما وراء الطبيعة واحاول ان ازيد من التعريف ارى ان القول بضرب من العقل العام Wnima Mondi يفكر فينا جميعاً هو رأي مأمول على الرغم من صعوباته خير من القول بجملة من النفوس الفردية المنقسمة تمام الانقسام » .

لا بل عندنا في العصر الحاضر من علماء النفس المشغولين بدراسات النفس الانسانية وعللها وطباباتها رجل مثل مايرسون Myerson صاحب كتاب « متحدث عن

(١) [illegible]

الانسان » Speaking of man يدير كتابه هذا الذي صدر سنة ١٩٥٢ على دراسات في الشخصية الفردية وفي العقل والنفس والجسم نخيل اليك . لولا مصطلحاتها العصرية ، انها منسوخة من بعض شروح ابن رشد او المعقبين عليه .

ومن الفلسفات العصرية كفلسفة الوجودية Existentialism ما يكثر فيه الكلام عن الوجود Essence والماهية ،وعما يسميه بعضهم وجوداً « صادقاً »Being تمييزا من مطلق الوجود Existence فيسبق الى خاطر المأخوذ بهذه المصطلحات لاول وهلة انها بدعة من بدع اوربة الحديثة ، ما هي في الواقع الا تكرير لمصطلحات قديمة وضعت في غير موضعها ، وهذا مثال لما جاء منها في كتاب التهافت لابن رشد حيث يقول :

« . . ان لفظ الوجود يقال على معنيين : احدهما ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود ام ليس بموجود . . والثاني ما يتنزل من الموجودات منزلة الجنس . .

. . واما هذا الرجل - اي الغزالي - فانما بنى القول على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ ، وذلك انه يعتقد ان الانية - اي كون الشيء موجودا - شي زائد على الماهية خارج النفس ، وكأنه عرض فيها .

. . . وان اسم الموجود يقال على معنيين احدهما على الصادق ، والاخر على الذي يقابله العدم ، وهذا هو الذي ينقسم الى الأجناس العشرة ، وهو كالجنس لها . . والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الاذهان ، وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس ، وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء ، اعني انه ليس يطلب معرفة ما هية الشيء حتى يعلم انه موجود ، واما الماهية التي تتقدم علم الموجود في اذهاننا فليست في الحقيقة ماهية ، وانما هي شرح معنى اسم من الاسماء ، فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم انها ماهية وحد ، وبهذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة بأشخاصها واشخاصها معقولة بكلياتها ، وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشار اليه وموجود غير القوة التي بها ماهية الشيء المشار اليه ، وبهذا المعنى قيل ان الاشخاص موجودة في الاعيان والكليات في الاذهان ، فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة . . »

وهذه المصطلحات تختلف في مدلولها كاختلاف معنى « الصادق » من زيادة « المفهوم » في الكليات الى معنى الصادق كما يريدونه حديثا ويطلقونه على الموجود الذي يدرك الماهيات والكليات ، ولكن القول في الوجود والماهية وان معرفة الموجود لا تتوقف على العلم بماهيته قول من اقدم ما كتب في معاني هذه المصطلحات .

ولا نعني ان هذه الاراء جميعا وليدة الاطلاع على شروح ابـن رشـد بنصوصهـا او ترجماتها ، ولكننا نعني ان الفيلسوف الجدير باسم الفيلسوف في العصر الحديث لا يخلو ان يكون قد اطلع على مذاهب القرون الوسطى او على التعقيبات التي اوحتها الى الخالفين وابتعثتها في عقول المفكرين ، وليس في العصر الحاضر من اشتغل بالفلسفة ولم يطلع على اطوار المذاهب الفلسفية وسوابق الاراء حول اصول المسائل الكبرى فيما وراء الطبيعة ، ويكفي ان يكون قد اطلع على خلاصة هذه الاطوار لتنعقد الرابطة بينه وبين السلف الذي لا فكاك منه ، ولا سيما السلف الـذي وضـع الاسـاس ثم تعاقبت بعده ادوار البناء .

وذلك هو المقصود ببعد الاثر الذي احدثته شروح ابن رشد في زمانها وبعد زمانها ، ولا نخال فيلسوفا او شارحا كان لكلامه من الشيوع والتأثير ما كان لهـذا الشـارح العظيم .

انها لعبرة ليس لها مكان احق من مكان الكلام على تاريخ فيلسوف حكيم .

لو كان الاعتبار بالحوادث من عادات الانسان ، بل من عادات المشتغلين بالحكمة من الناس ، لما صودر بعد ابن رشد كتاب واحد ، ولا امن احد بجدوى المصادرة في تفنيد الاراء .

فقد رزق ابن رشد انصاراً ومعجبين من اصحاب الاديان الثلاثة لم يرزق مثلهم فيلسوف قبله ولا بعده ، وهو هو الذي كان له مصادرون ومضطهدون من اتباع كل دين وخدام كل سلطان ، ولو ان المصادرين عملـوا قصـدا وعمـدا على نشر ارائـه وشروحه لفاتهم بعض النجاح واخطأهم بعض التدبير .

٤ ـ قوة الاثر

رزق ابن رشد حظاً اخر غير بعد الاثر واتساع مداه ، وهو قوة الاثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه .

فربما كان بعد الاثر واتساع مداه مسألة مسافات وابعاد ، ولكن قوة الاثر وعمق البحث فيه وشدة الخلاف عليه شيء اخر يقاس بدوافع الحياة والحركة النفسية ولا يقاس بالسنين والامكنة .

وهو شيء في آفاق النفوس والعقول ، وليس في افاق الفضاء او صفحات الاوراق . وقد رزق ابن رشد من هذا الحظ النادر اوفى نصيب ، فما ظهرت فلسفته في مكان الا

انتصب فيه ميدان كفاح ، وكان الكفاح عنيفا والاستبسال فيه من الجانبين على غايته في مجال الرأي والعقيدة .

فلم يحفظ لنا تاريخ الفكر مساجلة بين حكيمين في قوة المساجلة التي دارت بين ابن رشد والغزالي ومضاء سلاحها ونفاذ حججها وبراهينها ، ثم تمت هذه المساجلة برد الامام ابن تيمية (٦٦١ ـ ٧٢٨ هـ = ١٢٦٣ ـ ١٣٢٨ م) الذي ناقش فيه براهين « مناهج الادلة » ووضع لعلم المنطق الاسلامي كتاب الرد على المنطقيين او الرد في الحقيقة على العلوم الحديثة في زمانه ، ومنها حساب الكواكب والنجوم .

ودامت هذه المعركة بين الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة الى القرن التاسع للهجرة والقرن الخامس عشر للميلاد ، فعهد السلطان محمد الفاتح العثماني الى عالم زمانه خوجه زاده (المتوفى سنة ٨٩٣ للهجرة) بالموازنة بين كتاب « تهافت الفلاسفة » للغزالي وكتاب « تهافت التهافت » لابن رشد ، فوضع في ذلك كتابه المشهور ، وهو مطبوع بالقاهرة مع الكتابين في مجلد واحد .

اما في اوربة فلم تنقطع المناقشة في الفلسفة الرشدية من القرن الثالث عشر الى القرن السادس عشر ، ثم كان لها استئناف في القرن التاسع عشر على يد المؤرخ الباحث إرنست رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) صاحب كتاب حياة المسيح وكتاب ابن رشد والرشدية وغيرهما من كتب البحث والتاريخ .

وشملت المعركة معسكر اللاهوت المسيحي ومعسكر اللاهوت الاسرائيلي في وقت واحد .

فعلى الرغم من تحريم المجمع الكنسي هذه المباحث في اوائل القرن السادس عشر (١٥١٢) ظلت المعركة محتدمة طوال ذلك القرن ولم تزل كذلك حتى اختتمت بالمساجلة الكبرى بين المتفلسفين الايطاليين أشليني Achillini وبومبوناتسي ـ Pomponat ـزي ولولا نشاة المباحث العلمية الحديثة وانصراف العقول اليها بعد القرن السابع عشر لما انقطع ذلك السجال .

وتتابعت في العالم الاسرائيلي مساجلات كهذه او اشد منها عنفا كان المعارضون فيها لابن رشد يستندون الى كتاب الغزالي « تهافت الفلاسفة » في الرد عليه .

* * *

ونحسب ان سر هذه القوة في معارك الفلسفة الرشدية انها اشتملت على مباحث

ترتبط بالعقائد الدينية ، وانها ظهرت عند نهاية عصر التقليد وبداية عصر الاجتهاد ، فكان لها شأنها عند الاحبار والعلماء ، وبين المقلدين والمجتهدين .

وقد شاعت لهذه الفلسفة « قوتها الحيوية » ان تعاود الظهور بيننا في الشرق العربي ، وفي اوائل القرن العشرين ، فدارت حولها مساجلة طويلة بين الاستاذ الامام محمد عبده والاديب الالمعي فرح انطون صاحب مجلة الجامعة ، وكانت هذه المساجلة في حينها حديث المحافظين والمجددين بين ابناء البلاد العربية والاسلامية من مراكش الى التخوم الهندية .

ولعل هذه المساجلة تهدينا الى اسباب اتساع الخلف وانفراج مسافته بين المتناقشين في هذه المسائل واشباهها ، فان اتساع الخلف بينهم انما يأتي على الاغلب الاعم من اختلاف المراجع التي يعتمدون عليها ، وهذا الذي حدث في مناقشة الاستاذ الامام والاستاذ فرح انطون ، فلم يكن احدهما يعتمد على مراجع الاخر في مسألة من مسائل الفلسفة الرشدية او الفلسفة الاسلامية على التعميم .

قال الاستاذ الامام : « وأما العقل الاول فليس كما تقول الجامعة ، فان العقل الاول جوهر مجرد عن المادة ، وهو اول صادر عن الواجب ، وقد صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الاطلس ، ونفس ذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية ، وعقل اخر هو العقل الثاني ، وعن هذا العقل الثاني صدر الفلك الثامن المسمى عندهم بالعقل الفعال او العقل الفياض ، وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية واليه يرجع ما يحدث في عالمها » .

وهذا كله صحيح بالنسبة الى فلاسفة الاسلام في المشرق على الجملة ، ولكن ابن رشد كان يعتمد على شرح ارسطو مباشرة ويفسره برأيه لا بآراء الفلاسفة المشرقيين ، ويقول من كتاب « تهافت التهافت » في مسألة تعدد العقول : « ولسنا نجد لارسطو ولا لمن شهر من قدماء المشائين هذا القول الذي نسب اليهم الا لفرفريوس الصوري[1] صاحب مدخل علم المنطق ، والرجل لم يكن من حذاقهم » .

اما الاستاذ فرح انطون فكان جل اعتماده على تخريجات رينان ، ولم يتوسع في الاطلاع على كتاب التهافت وغيره توسع استقصاء . وقد صرح بذلك حيث قال : « . . . لا مناص للكاتب العربي اليوم من اخذ تلك الفلسفة عن الافرنج

(١) فيلسوف من مدرسة أفلوطين ولد سنة ٢٣٢ وتوفي سنة ٣٠٤ للميلاد ، وكتابه في مدخل المنطق هو الذي ترجمه بوثيوس (٤٧٠ ـ ٥٢٥ ميلادية) ونقل به منطق أرسطو إلى أوروبة .

انفسهم . . . فأخذنا كتابا للمستر مولر عنوانه : فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية ، وكتاباً اخر عنوانه : ابن رشد وفلسفته وهو للفيلسوف رينان المشهور » .

فقد كانت المصادر اذن مختلفة ، وكان اكثرها مروياً عن صاحبه مأخوذا من خلاصة كلامه ، ولو توحدت المصادر مع حسن النية لما تباعدت بين المتناظرين في هذه المسألة ولا في غيرها ، شقة الخلاف .

ولتمام الفهم للعوامل التي تبعث القوة في هذه المساجلات ، نرجع الى عهد هذه المساجلة الاخيرة ، وهي كسابقاتها تجمع بين مسائل الفلسفة ومسائل الدين ـ فانها بدأت في اوائل القرن العشرين (سنة ١٩٠٢) اي على مفترق الطريق بين عهد التقليد وعهد الاجتهاد ، وفي ابان الحركة التي أيقظت العقول لمواجهة الحياة في العصر الحديث .

٥ ـ خاتمة

الى هنا تنتهي الصورة التي اردنا ان نبرزها للشارح الكبير ، ونرجو ان نكون قد ابرزنا بها صورة صحيحة لعقل ابن رشد في شتى مشاركاته ، وهي الفلسفة والطب والفقه ، وما يتخللها من معارف موزعة كالعلم الطبيعي وما اليه في زمانه .

وهذه الصورة صحيحة فيما نرجو اذا كانت قد صورت عقل ابن رشد في احسن عمله ، وهو عقل قد امتاز بصدق الفهم وجودة الاستيعاب والامانة في التعلم والتعليم .

لقد كان من تمام فهمه انه شغله بما يحسنه ويسمو به على نظرائه ، فلا جرم كان شغله الاكبر بالشرح والتحصيل ، ولم يشغل نفسه كثيرا بالابتداع والابتكار .

وقد كان لفيلسوفنا عقل يغلب عليه المنطق والبحث العلمي ، ويقل فيه نصيب النظر الصوفي الذي تروعه رهبة المجهول ، كأنه يشعر به عن كثب ، ويشعر به على الدوام .

وهذه خصلة تظهر لنا في كثير من المناقشات بينه وبين الغزالي ، فان ابن رشد لا يقصر عن الغزالي في شيء من الاحتمالات المنطقية والتقديرات العقلية . ولكن الغزالي الصوفي يحس شيئا وراء ذلك ويضعه في ميزانه عند تفكيره ، وان لم يحصره بالدقة التي تحصر بها جميع المعقولات مما لا يحيطه الغيب ولا يظلل عليه الخفاء .

ولولا هذه الخصلة في عقل ابن رشد لما خطر له ، كما قال في صدر شروحه على كتاب ما بعد الطبيعة ، ان ارسطو « يظن » انه قد ادرك الحقيقة كلها في هذا الجانب من بحثه ، ولكنه كان صاحب عقل منطقي علمي يقف عند حدود ما يعرف ، ومن امانته لما يعرف انه ترك التصوف لذويه ، ولم يجعله عرفانا ميسرا لكل من يدعيه .

عقل الشارح الفاهم الامين غير مدافع .

ذلك مكانه في تاريخ الفكر الانساني ، وقد بلغ به قصارى اثره ، وغاية قدره ، وانه لأثر كبير وقدر عظيم .

الفصل الرابع

منتخبات من آثار ابن رشد

تشتمل المنتخبات من اثار ابن رشد في الصفحات التالية على مقتبسات من كتاباته في الموضوعات التي كانت له فيها مشاركة كبيرة ؛ وهي الفلسفة والطب والشريعة .

ونتحرى في هذه المقتبسات ان تكون نماذج لطرائقه المختلفة في الكتابة ؛ وهي التأليف والتفسير والتلخيص ، ونبقي في عباراته على الاخطاء اللغوية ، وهي قليلة .

ولابن رشد في موضوع الفلسفة ، والحكمة الالهية ، مؤلفات وتفسيرات وتلخيصات ، اقتبسنا نموذجا لكل منها في الصفحات التالية .

كما اقتبسنا نموذجاً للتلخيص والتفسير في موضوع الطب ، وقد كانت ملخصاته في هذا الموضوع « تأليفات ملخصة » او « ملخصات مؤلفة » ، لانها تأليف يعتمد فيه على معلوماته معززة بتجاربه ، فهو طريقة وسط بين التأليف والتلخيص .

اما الشريعة فالمقصود بما اقتبسناه دلالته على احاطة الفيلسوف بمذاهبها المتعددة ، فليست حكمته الالهية حكمة رجل خلو من العلم بفقه الدين واصول الشريعة ، بل هي حكمة عالم ديني عريق في هذه المعرفة ، سبقه الى تحصيلها ابوه وجده ، وكان كل منهم علما في الفقه والقضاء .

وألزم ما يلزم الاطلاع عليه بين يدي فلسفة ابن رشد هو منهاجه في الاستدلال والتأويل ، وفي التوفيق بين مسائل الفلسفة ومسائل العقيدة ، ويبين منهاجه هذا مما اقتبسناه من كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » ، وكتابه « الكشف عن مناهج الادلة في عقائد الملة » ، وهما رسالتان صغيرتان مطبوعتان بالقاهرة .

ويلاحظ ان التأويل عنده من واجب الحكيم ، او من حقه ، على شريطة العلم والقدرة على استقصاء احكام الشريعة ، وذلك واضح من هذه السطور :

١ ـ ابن رشد الفيلسوف

حدود التأويل

« اذا كان هذا هكذا فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكت عنه في الشرع او عرف به ، فان كان مما سكت عنه فلا تعارض هناك ، وهو بمنزلة ما سكت عنه من الاحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي .

وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقا لما ادى اليه البرهان فيه او مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هناك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله .

ومعنى التأويل هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير ان يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز من تسمية الشيء بشبيهه او سببه ، او لاحقه ، او مقارنه ، او غير ذلك من الاشياء التي عودت في تعريف اصناف الكلام المجازي .

واذا كان الفقيه يفعل هذا في كثير من الاحكام الشرعية ، فكم بالحري ان يفعل ذلك صاحب العلم بالبرهان ؟

فان الفقيه انما عنده قياس ظني ، والعارف بالبرهان عنده قياس يقيني . ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع فذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ، ولا يرتاب بها مؤمن ، وما اعظم ازدياد اليقين بها عند من زاول هذا المعنى وجربه ، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول . بل نقول انه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما ادى اليه البرهان الا اذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر اجزائه وجد في الفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل او يقارب ان يشهد .

ولهذا المعنى اجمع المسلمون على أنه ليس يجب ان تحمل الفاظ الشرع كلها على ظاهرها ، ولا ان تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ، واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول .

فالاشعريون مثلا يتأولون آيةالاستواءوحديث النزول ، والحنابلة تحمل ذلك على ظاهره . والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها . فالى هذا المعنى وردت الاشارة بقوله تعالى : (هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات) الى قوله : (والراسخون في العلم)[1] »

الى ان يقول :

« هذا النحو من الظاهر ان كان في الاصول فالمتأول له كافر ، مثل من يعتقد انه لا سعادة اخروية ها هنا ولا شقاء ، وانه إنما قصد بهذا القول ان يسلم الناس بعضهم من بعض في ابدانهم وحواسهم ، وانها حيلة ، وانه لا غاية للانسان الا وجوده المحسوس فقط . واذا تقرر هذا فقد ظهر لك في قولنا ان ها هنا ظاهرا في الشرع لا يجوز تأويله ، فان كان تأويله في المبادىء فهو كفر ، وان كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة . وها هنا ايضاً ظاهر يجب على اهل البرهان تأويله ، وحملهم اياه على ظاهره كفر ، وتأويل غير اهل البرهان له واخراجه عن ظاهره كفر في حقهم او بدعة . ومن هذا الصنف آية الاستواء وحديث النزول ، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام في السوداء إذ اخبرته ان الله في السماء : أعتقها فانها مؤمنة . اذ كانت ليست من اهل البرهان » .

ثم قال :

« الناس على ثلاثة اصناف : صنف ليس هو من اهل التأويل اصلا ، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور الغالب ، وذلك انه ليس يوجد احد سليم العقل يعرى من هذا النوع من التصديق .

وصنف هو من اهل التأويل الجدلي ، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط ، او بالطبع والعادة .

وصنف هو من اهل التأويل اليقيني ، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة ، اعني صناعة الحكمة ، وهذا التأويل لا ينبغي ان يصرح به لاهل الجدل فضلا عن الجمهور ، ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير اهلها ـ وبخاصة

---

(١) « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب » .

التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة ـ افضى ذلك بالمصرح والمصرح له الى الكفر . والسبب في ذلك ان مقصوده ابطال الظاهر عند من هو من اهل الظاهر ، واثبات المؤول ، فاذا ابطل الظاهر عند من هو من اهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده اداه ذلك الى الكفر ان كان في اصول الشريعة .

فالتأويلات ليس ينبغي ان يصرح بها للجمهور ، ولا يثبت في الكتب الخطابية والجدلية » .

التصوف

ورأيه في المعرفة التي يمكن ان تدرك بالتصوف بين في كتاب « الكشف عن مناهج الادلة » حيث يقول :

« اما الصوفية فطرقهم في النظر ليست طرقا نظرية ، اعني مركبة من مقدمات واقيسة ، وانما يزعمون ان المعرفة بالله وبغيره من الموجودات شيء يلقى في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية واقبالها بالفكرة على المطلوب . ويحتجون لتصحيح هذا بظواهر من الشرع كثيرة ، مثل قوله تعالى : (واتقوا الله ويعلمكم الله) ومثل قوله تعالى : (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) ومثل قوله : (إن تتقوا الله يجعل لكم فرقانا) الى اشباه لذلك كثيرة يظن انها عاضدة لهذا المعنى . ونحن نقول : ان هذه الطريقة ـ وان سلمنا وجودها ـ فانها ليست عامة للناس بما هم ناس ، ولو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر ، ولكان وجودها بالناس عبثاً .

والقرآن كله إنما هو دعاء الى النظر والاعتبار ، وتنبيه على طرق النظر .

نعم لسنا ننكر ان تكون اماتة الشهوات شرطا في صحة النظر ، مثل ما تكو ـ الصحة شرطا في ذلك ، لا ان اماتة الشهوات هي التي تفيد المعرفة بذاتها ، وان كانت شرطا فيها ، كما ان الصحة شرط في التعلم وان كانت ليست مفيدة له .

ومن هذه الجهة دعا الشرع الى هذه الطريقة وحث عليها في جملتها حثا على العمل ، لا انها كافية بنفسها كما ظن القوم » .

ثم انتقل من الكلام على طريقة المتصوفة الى طريقة المعتزلة فقال :

« أما المعتزلة فانه لم يصل الينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى ، ويشبه ان تكون طرقهم من جنس طرق الاشعرية .

. . . واذا استقرىء الكتاب العزيز وجدت - اي أدلة وجود الباري - تنحصر في جنسين : احدهما طريق الوقوف على العناية بالانسان وخلق جميع الموجودات من اجلها ، ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع جواهر الاشياء مثل اختراع الحياة في الجماد ، والادراكات الحسية والعقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الاولى فتبنى على اصلين : احدهما ان جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الانسان ، والاصل الثاني ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن ان تكون هذه الموافقة بالاتفاق .

. . . فقد بان من هذه الادلة على وجود الصانع انها منحصرة في هذين الجنسين : دلالة العناية ودلالة الاختراع ، وتبين ان هاتين الطريقتين هما بأعيانهما طريقة الخواص . . وطريقة الجمهور . وانما الاختلاف بين المعرفتين في التفصيل ، اعني ان الجمهور يقتصرون من معرفة العناية والاختراع على ما هو مدرك بالمعرفة الاولى المبنية على علم الحس ، واما العلماء فيزيدون على ما يدرك من هذه الاشياء بالحس ما يدرك بالبرهان ، اعني من العناية والاختراع ، حتى لقد قال بعض العلماء ان الذي ادركه العلماء من معرفة اعضاء الانسان والحيوان هو قريب من كذا وكذا آلاف منفعة .

وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية ، وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب .

والعلماء ليس يفضلون الجمهور في هذين الاستدلالين من قبل الكثرة فقط ، بل ومن قبل التعمق في معرفة الشيء الواحد نفسه ، فان مثال الجمهور في النظر الى الموجودات مثالهم في النظر الى المصنوعات التي ليس عندهم علم بصنعتها . . »

المعجزة

أشرنا في الكلام على اثر الفلسفة الرشدية الى المشابهة بين رأي دافيد هيوم في المعجزة

ورأي ابن رشد ، وخلاصة رأي دافيد هيوم ان طريقة المعجزة غير طريقة البرهان ، وان الحاسب اذا عرف - مثلا - ان مجموع اثنين واثنين اربعة لا تختلف حسبته لانه يشهد بعد ذلك خارقة من الخوارق ، وان الجاهل قد يرى الحيلة فتلتبس عليه بالمعجزة.

واذا قوبل بين هذا الرأي وبين رأي ابن رشد فيما يلي بدا ان المشابهة بينهما اكبر من مشابهة المصادفة والاتفاق ، وقد نقلت فلسفة ابن رشد والمناقشات فيها الى اللغة اللاتينية ، فليس من البعيد ان يكون دافيد هيوم قد اطلع على شيء منها في الترجمات اللاتينية ، ويتعزز هذا الظن اذا اضفنا الى الكلام في المعجزة كلامه في الاسباب ، وقد كان الكلام في الاسباب موضع مناقشة بين ابن رشد والغزالي ، ترجمت كلها الى اللاتينية .

أما رأي ابن رشد في المعجزة فخلاصته :

١ - أن وسيلة العارف الى الايمان بصدق النبي هي معرفة الحق في دعوته ، وليست هي رؤية الخوارق .

٢ - أن المعجزة ممكنة ، لأن قدرة الله على عمل يعجز عنه الانسان امر لا ينكره مؤمن بالله .

٣ - أن المعجزة مقنعة على اعتبار ان المشاهد لها يرى انها عمل لا يقدر عليه غير الاله ، فلا بد له إذن من الايمان بالله قبل الايمان بالاعجاز .

٤ - أن الاسلام لم تكن من حجته المعجزات بل كانت معجزته آيات القرآن الكريم ، وفيه يقول تعالى : « وما منعنا ان نرسل بالايات الا ان كذب بها الاولون » .

وهذا هو نص كلامه من كتاب « الكشف عن مناهج الادلة » :

« . . . ذلك انه ليس يصح تصديقنا للذي ادعى الرسالة عن الملك الا متى علمنا ان تلك العلامة التي ظهرت عليه هي علامة الرسل للملك ، وذلك ما يقول الملك لأهل طاعته : إن من رأيتم عليه علامة كذا من علاماتي المختصة بي فهو رسول من عندي ، او بأن يعرف من عادة الملك الا تظهر تلك العلامات الا على رسله . واذا كان هذا هكذا فلقائل ان يقول : من اين يظهر ان ظهور المعجزات على ايدي بعض الناس هي العلامات الخاصة بالرسل ؟ فانه لا يخلو ان يدرك ذلك بالشرع او

بالعقل ، ومحال ان يدرك هذا بالشرع ، لأن الشرع لم يثبت بعد ، والعقل ايضا ليس ممكنه ان يحكم ان هذه العلامة هي خاصة بالرسل ، الا ان يكون قد ادرك وجودها مرات كثيرة للقوم الذين يعترف برسالتهم ، ولم تظهر على ايدي سواهم .

وذلك أن ثبوت الرسالة ينبني على مقدمتين : إحداهما ان هذا المدعي الرسالة ظهرت على يديه المعجزة ، والثانية ان كل ما ظهرت على يديه معجزة فهو نبي .

فيتولد من ذلك بالضرورة ان هذا نبي .

فأما المقدمة القائلة ان هذا المدعي الرسالة ظهرت عليه معجزة ، فلنا ان نقول : إن هذه المقدمة تؤخذ من الحس ، بعد ان نسلم ان ها هنا افعالا تظهر على ايدي المخلوقين نقطع قطعا انها ليست تستفاد لا بصناعة غريبة من الصانع ، ولا بخاصة من الخواص ، وان ما يظهر من ذلك ليس تخيلا .

واما المقدمة القائلة إن كل من ظهرت على يديه المعجزة فهو رسول ، فانما تصح بعد الاعتراف بوجود الرسل ، وبعد الاعتراف بانها لم تظهر قط الا على من صحت رسالته .

وانما قلنا ان هذه المقدمة لا تصح الا ممن يعترف بوجود الرسالة ووجود المعجزة لان هذا طبيعة القول الخبري ، اعني ان الذي تبرهن عنده مثلا ان العالم محدث فلا بد ان يكون عنده معلومات بنفسه ان العالم موجود ، وان المحدث موجوده » .

الى ان يقول :

« . . . فمن هذه الاشياء ، يرى ان المتكلمين ذهب عليهم هذا المعنى من وجه دلالة المعجز . . . . وليس في قوة العقل العجيب الخارق للعوائد الذي يرى الجميع انه الهي ان يدل على وجود الرسالة دلالة قاطعة الا من جهة ما يعتقد ان من ظهرت عليه امثال هذه الاشياء فهو فاضل ، والفاضل لا يكذب ، بل انما يدل على ان هذا رسول اذا سلم ان الرسالة امر موجود ، وانه ليس يظهر هذا الخارق على يدي احد من الفاضلين الا على يد رسول . وانما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطا بينهما الا ان يعترف ان المعجز فعل من افعال الرسالة كالابراء الذي هو فعل من افعال الطب ، فانه من ظهر منه فعل الابراء دل على وجود الطب وان ذلك طبيب » .

« وانت تتبين من حال الشارع صلى الله عليه وسلم انه لم يدع احدا من الناس ولا امة من الامم الى الايمان برسالته وبما جاء به بأن قدم على يدي دعواه خارقا من خوارق الافعال ، مثل قلب عين من الاعيان الى عين اخرى ، وما ظهر على يديه صلى الله عليه وسلم من الكرامات الخوارق فانما ظهرت في اثناء احواله من غير ان يتحدى بها ، وقد يدلك على هذا قوله تعالى : (وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا) الى قوله : (قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا) وقوله تعالى : (وما منعنا أن نرسل بالايات الا أن كذب بها الأولون) واما الذي دعا به الناس وتحداهم به هو الكتاب العزيز ، فقال تعالى : (قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا) وقال : (فأتوا بعشر سور مثله مفتريات) واذا كان الامر هكذا فخارقه صلى الله عليه وسلم الذي تحدى به الناس وجعله دليلا على صدقه فيما ادعى من رسالته هو الكتاب العزيز » .

ثم يقول :

« . . . قال عليه السلام منبهاً على هذا المعنى الذي خصه الله به : ما من نبي من الانبياء ، الا وقد اوتي من الأيات ما على مثله آمن جميع البشر ، وانما كان الذي أوتيته وحيا ، واني لأرجو ان اكون اكثرهم تبعا يوم القيامة . واذ كان هذا كله كما وصفنا فقد تبين لك ان دلالة القرآن على نبوته صلى الله عليه وسلم ليست هي مثل دلالة انقلاب العصا حية على نبوة موسى عليه السلام ، ولا احياء الموتى على نبوة عيسى . . فان تلك وان كانت افعالا لا تظهر الا على ايدي الانبياء ، وهي مقنعة عند الجمهور ، فليست تدل دلالة قطعية إذا انفردت ، اذ كانت ليست فعلا من افعال الصفة التي بها سمي النبي نبياً ، واما القرآن فدلالته على هذه الصفة هي مثل دلالة الابراء على الطب ، ومثال ذلك لو ان شخصين ادعيا الطب فقال احدهما : الدليل اني اسير على الماء ، وقال الاخر : الدليل اني ابرىء المرضى ، فمشى ذلك على الماء وابرأ هذا المرضى ، لكان تصديقنا بوجود الطب للذي أبرأ المرضى ببرهان ، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعاً من طريق الاولى والاحرى . ووجه الظن للذي يعرض للجمهور ذلك ان من قدر على المشي على الماء الذي ليس من وضع البشر فهو اولى ان يقدر على الابراء الذي هو من صنع البشر »

وقد ختم الفيلسوف كلامه عن المعجزة بالتفرقة بين اقناع الخارقة واقناع البرهان ، وكرر هذا المعنى في رده على الامام الغزالي حيث يقول :

« وليعرف ان طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق اخر قد نبه عليه ابو حامد في غير ما موضع ، وهو الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبياً ،الذي هو الاعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق . . . »

ما بعد الطبيعة

كتاب ما بعد الطبيعة اهم كتب ارسطو التي اختارها ابن رشد للشرح والتفسير ، تدل اشاراته الى الكتب السابقة على ان المعلم الاول قد درس موضوعه بعد نضجه وتكرار النظر فيه ، فضلا عن اسم الكتاب الذي يفيد انه مكتوب بعد الفراغ من كتاب الطبيعيات .

والترجمة التي شرحها ابن رشد وفسرها دقيقة في جوهرها تكاد ان تكون حرفية عند المقارنة بينها وبين التراجم المنقولة عن اليونانية ، واكثر ما يلاحظ عليها انها لا تلتفت الى الطرائف اللفظية التي هي اشبه بالحلية منها بصميم المعنى ، ومثال ذلك في الفقرة التي ننقلها ، بعد ، ان ارسطو يقصد بالباب ان كل انسان يستطيع ان يصل اليه ولكن ليس كل انسان قادرا على ان يصيب منه هدفاً بعينه ، وهذا هو نص العبارة باللغة الانجليزية :

Since the truth seems to be like the proverbial door which no one can fail to hit, in this respect it must be easy, but the fact that we have a whole truthandnot the particular part we aim at shows the difficulty of it (1)

وتؤخذ على الترجمة أيضا عسلطة لا ضرورة لها ، ومن امثلتها في العبارة المتقدمة قول المترجم « . . . ان كان أدرك شيئا منه فانما أدرك يسيرا ، فاذا جمع ما أدرك منه من جميع من أدرك ما أدرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر ، فيجب ان يكون سهلا من هذه الجهة » . . .

ومحصل ذلك اننا لو اخذنا من كل من ادرك يسيرا من الحق ما ادركه اجتمع من ذلك قدر ليس باليسير .

ونحن مختارون فيما يلي اول عبارة من الكتاب فسرها ابن رشد للدلالة على طريقته في التفسير ، وهي طريقة تجمع بين تفسير اللفظ وتفسير المعنى وتفسير الفكرة الفلسفية التي ينطوي عليها ذلك المعنى ، ولكنه لم يسلم من بعض العيوب التي المعنا اليها .

افتتحت ترجمة اسحاق[2] بالعبارة التالية :

---

(1) طبعة اكسفورد بإشراف روس Ross

(2) تنسب الترجمة إلى إسحاق بن حنين (830 - 911)

« إن النظر في الحق صعب من جهة ، سهل من جهة ، والدليل على ذلك انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق ، ولا ذهب على الناس كلهم ، لكن واحد واحد من الناس تكلم في الطبيعة ، وواحد واحد منهم اما أن يكون لم يدرك من الحق شيئا ، واما ان كان ادرك شيئا منه فقد ادرك يسيرا ، فاذا جمع ما ادرك منه من جميع من ادرك ما ادرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار قدر ، فيجب ان يكون سهلا من هذه الجهة ، وهي الجهة التي من عادتنا ان نتمثل فيها بان نقول : انه ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدار ، ويدل على صعوبته انه لم يمكن ان يدرك باسره ولا جزء عظيم منه ، واذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق ان يكون انما استصعب لا من جهة الامور باعيانها ، لكن سبب استصعابها انما هو منا ، وذلك ان حال العقل في النفس منا عندما هو في الطبيعة في غاية البيان ـ يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس » .

وقد فسر ابن رشد هذه العبارة فقال :

لما كان هذا العلم هو الذي يفحص عن الحق باطلاق ـ اخذ يعرف حال السبيل الموصلة اليه في الصعوبة والسهولة . اذ كان من المعروف بنفسه عند الجميع ان ها هنا سبيلا تفضي بنا الى الحق ، وأن ادراك الحق ليس بممتنع علينا في اكثر الاشياء ، والدليل على ذلك اننا نعتقد اعتقاد يقين انا قد وقفنا على الحق في كثير من الاشياء ، وهذا يقع به اليقين لمن زاول علوم اليقين .

ومن الدليل ايضا على ذلك ما نحن عليه من التشوق الى معرفة الحق ، فانه لو كان ادراك الحق ممتنعا لكان الشوق باطلا ، ومن المعترف به انه ليس ها هنا شيء يكون في اصل الجبلة والخلقة وهو باطل .

فلما كان من المعترف به ـ وبخاصة عند من وصل الى هذا العلم ـ ان لنا سبيلا الى معرفة الحق ، اخذ يعرف حال هذه السبيل في الوعورة والسهولة فقال : « ان النظر في الحق صعب من جهة سهل من جهة » .

ثم اخذ يحتج لوجود هاتين الصفتين في هذه السبيل فقال : « والدليل على ذلك انه لم يقدر احد من الناس على البلوغ منه بقدر ما يستحق ولا ذهب على الناس كلهم ، والدليل : اما على صعوبته فانه لم يلف واحد من الناس وصل منه ـ دون مشاركة غيره له في الفحص ـ الى القدر الواجب في ذلك ، واما على سهولته فالدليل عليها انه لم يذهب على الناس كلهم ، لأنه ـ ولو وجدنا كل من بلغنا زمانه لم يقف جميعهم على الحق ولا على شيء له قدر من ذلك ـ لكنا نرى انه عسر ولم نقض بالامتناع لمكان طول الزمان المحتاج الى الوقوف فيه على الحق ، فكان قصر الزمان الذي وقف فيه على

الحق ، اما كله واما ذو قدر منه ، يؤذن بسهولته » .

ولما ذكر هذا من احوال الناس اخذ يذكر عن حال الناس في ذلك الزمن الذي وصل اليه خبره فقال : « لكن واحد واحد تكلم في الطبيعة ، وواحد واحد منهم اما ان يكون لم يدرك من الحق شيئا واما ان كان ادرك شيئا منه فانما ادرك اليسير ، فاذا ادرك ما جمع منه من جميع من ادرك ما ادرك منه كان للمجتمع من ذلك مقدار ذو قدر » .

يريد : وانما قلنا هذا الذي قلنا في نحو ادراك الحق لاننا لما تصفحنا حال من كان قبلنا في العلوم ممن وصلنا خبرهم وجدناهم احد رجلين : اما رجل لم يدرك من الحق شيئا واما رجل ادرك منه شيئا يسيرا ، ولما اخبر بهذا قال : « فقد يجب ان يكون سهلا من هذه الجهة ، وهي الجهة التي من عادتنا ان نتمثل فيها بأن نقول : انه ليس احد يذهب عليه موضع الباب من الدار » .

يريد : واذا تقرر انه سهل من جهة وصعب من جهة ، فقد يجب ان يكون سهلا من هذه الجهة ، وهي انه في كل جنس من اجناس الموجودات اشياء تتنزل منها منزلة باب الدار من الدار ، فانها لا تخفى على احد كما لا يخفى موضع باب الدار على احد ، وهذه هي المعارف الاول التي لنا بالطبع في كل جنس من اجناس الموجودات .

ولما ذكر جهة السهولة اعاد ذكر جهة الصعوبة فقال : « ويدل على صعوبته انه لم يمكن ان يدرك باسره ولا جزء عظيم منه » يريد : من اول الزمان الذي وصله خبره الى زمانه ، وكأنه اشارة منه الى انه ادرك الحق او اعظمه ، وان الذي ادرك منه من كان قبله بالاضافة الى ما ادرك هو منه هو جزء قليل ، اما كل الحق واما اكثر الحق ، والاولى ان يظن انه ادرك الحق كله ، اعني بكل الحق القدر الذي في طبع الانسان ان يدركه بما هو انسان .

ثم قال : « واذا كانت الصعوبة من جهتين فخليق ان يكون انما استصعب لا من جهة الامور باعيانها ، لكن سبب استصعابها انما هو منا ، وذلك ان حال العقل في النفس منا عند ما هو في الطبيعة في غاية البيان يشبه حال عيون الخفاش عند ضياء الشمس » .

يريد : وإذا كانت صعوبة إدراك الموجودات توجد في وجهين فخليق أن تكون الصعوبة في الأشياء التي في الغاية من الحق ـ وهو المبدأ الأول والمبادىء المفارقة[1]

---

(١) المعاني المفارقة هي ما نسميه بالمعاني المجردة ، وقد كانت عندهم فكرا محضا ، فمن الواجب إذن أن يدركها الفكر في سهولة لولا عوائق الجسد ، أو الهيولى .

البريئة من الهيولى - من قبلنا نحن لا من قبلها في أنفسها ، وإنما كان ذلك كذلك لأنه لما كانت مفارقة كانت معقولة في أنفسها بالطبع ، ولم تكن معقولة بتصييرنا إياها معقولة ، لأنها في أنفسها معقولة كحال الصور الهيولانية على ما تبين في كتاب النفس ، وذلك أن الصعوبة في هذه هي من قبلها أكثر مما هي من قبلنا .

ولما كانت حال العقل من المعقول حال الحس من المحسوس ، شبه قوة العقل منا بالاضافة إلى إدراك المعقولات البريئة من الهيولى بأعظم المحسوسات التي هي الشمس - إلى أضعف الأبصار وهو بصر الخفاش ، لكن ليس يدل هذا على امتناع تصور الأمور المفارقة كامتناع النظر إلى الشمس على الخفاش ، فإنه لو كان ذلك كذلك لكانت الطبيعة قد فعلت باطلا بأن صيرت ما هو في نفسه معقول بالطبع للغير - ليس معقولا لشيء من الأشياء ، كما لو صيرت الشمس ليست مدركة لبصر من الأبصار .

الحياة الكاملة حركة

والعبارة التي تقدمت مثال صالح لأسلوبه في الشرح ، ويلحق بالشرح أسلوبه في المناقشة لبيان فكرة ، أو الدفاع عنها ، ونختار له مثالين من مناقشاته للغزالي في حركة السماء . وفي حقيقة الأسباب .

والمناقشة في حركة السماء قائمة على قول الأقدمين إن الأجرام السماوية تتحرك ولا تسكن لأنها « حيوانات » روحانية ، وإنما يعرض السكون للحي المادي من جهة فساد الجسد ، ولهذا تطلب الأجرام السماوية الحركة حيث تكون ، ويتم لها كمال الحياة بتمام الحركة .

فقال الغزالي ساخراً بهذا القول : « إن طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون له - حماقة لا طاعة !

وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤونة في شهواته وحاجاته ، فقام وهو يدور في بلد أو في بيت ، ويزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى ، وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن ، وزعم أن الكون في الأماكن ممكن له ، وليس يقدر على الجمع بينها بالعدد فاستوفاه بالنوع ، فإن فيه استكمالا وتقرباً ، فيسفه عقله ويحمل على الحماقة ، ويقال : الانتقال من حيز إلى حيز ، ومن مكان إلى مكان ، ليس كمالا يعتد به ، أو يتشوف إليه ، ولا فرق بين ما ذكروه وبين هذا » قال ابن رشد يرد على كلام الغزالي :

« قد يظن أن هذا الكلام لشخصه يصدر عن أحد رجلين : إما رجل جاهل ، وإما رجل شرير ، وأبو حامد مبرأ من هاتين الصفتين .

ولكن قد يصدر من غير الجاهل قول جاهلي ، ومن غير الشرير قول شريري ، على جهة الندور ، ولكي يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من الفلتات . فإنه إن سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبديل الأوضاع ، وكان تبديل أوضاعه من الموجودات التي ها هنا هو الذي يحفظ وجودها بعد أن يوجدها ، وكان هذا الفعل منه دائماً ـ فأي عبادة أعظم من هذه العبادة ؟ لو أن إنساناً تكلف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بالدوران حولها ليلاً ونهاراً ـ أما كنا نرى أن هذا الفعل من أعظم الأفعال قربة إلى الله تعالى ؟ أما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة للغرض الذي حكى هو عن ابن سينا من أنه لا يقصد في حركته إلا الاستكمال بأينات غير متناهية لقيل فيه إنه رجل مجنون ، وهذا هو معنى قوله سبحانه : (إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا) .

أما قوله : « إنه لما لم يمكنها استيفاء الآحاد بالعدد أو جميعها استوفتها بالنوع » فإنه كلام مختل غير مفهوم . » .

الأسباب

أما مسألة الأسباب فالمعلوم أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليست هي علتها ، وهو رأي يوافقه عليه العلم الحديث الذي يكتفي بوصف الظواهر ولا يدعي استقصاء عللها ، وقد أجمل الغزالي رأيه هذا في كتابه « تهافت الفلاسفة » حيث قال :

« الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ، ليس ضرورياً عندنا . بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هكذا ، ولا إثبات أحدهما متضمناً لاثبات الاخر ، ولا نفيه متضمن لنفي الاخر ، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الاخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الاخر : مثل الري والشرب ، والشبع والأكل ، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وحز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلم جراً . . . . إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف ، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق ، لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفوت ، بل لتقدير .

وفي المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة ، وإدامة الحياة مع حز الرقبة ، وهلم جراً إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحداً وهو الاحتراق والقطن مثلاً مع ملاقاة النار ، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ، ونجوز حدوث انقلاب القطن رماداً محترقاً دون ملاقاة النار ، وهم ينكرون جوازه . . . . . . والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه ، إذ لا خلاف في أن ائتلاف الروح بالقوى المدركة والمحركة في نطف الحيوانات ليس يتولد عن الطبائع المحصورة في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ، ولا أن الأب فاعل الجنين بايقاع النطفة في الرحم ، ولا هو فاعل حياته وبصره وسمعه وسائر المعاني التي فيه ، ومعلوم أنها موجودة عنده ولم يقل أحد إنها موجودة به . . . » .

وقال ابن رشد يرد عليه :

« أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي ، والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه ، وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك ، ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل .

وأما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها ، أو إنما تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق أو غير مفارق فأمر ليس معروفاً بنفسه ، وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير .

وإن ألفوا هذه في الشبهة الأسباب الفاعلة التي يحس أن بعضها يفعل بعضاً لموضع ما ها هنا من المعقولات التي لا يحس فاعلها ـ فإن ذلك ليس بحق . فإن التي لا تحس أسبابها إنما صارت مجهولة ومطلوبة من أنها لا يحس لها أسباب . فإن كانت الأشياء التي لا تحس لها أسباب مجهولة بالطبع ومطلوبة فما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة ، وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول . فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية .

وأيضاً فماذا يقولون في الأسباب الذاتية التي لا يفهم الموجود إلا بفهمها ؟ فإنه من المعروف بنفسه أن للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود ، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها ، فلو لم

يكن لموجود موجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ، ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد ، وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً . لأن ذلك الواحد يسأل عنه : هل له فعل واحد يخصه أو انفعال يخصه أو ليس له ذلك ؟ فإن كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة ، وإن لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد ، وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود ، وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لزم العدم .

وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورية الفعل فيما شأنه أن يفعل به ، أو هي أكثرية ، أو فيها الأمران جميعاً ـ فمطلوب يستحق الفحص عنه . فإن الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات إنما يقع باضافة ما من الاضافات التي لا تتناهى . فقد تكون إضافة تابعة لاضافة ، ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بد ، لأنه لا يبعد أن يكون هنالك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الاضافة الفاعلة للنار ، مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره . ولكن هذا ليس يوجب سلب النار صفة الاحراق ما دام باقياً لها اسم النار وحدها . وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب : فاعل ومادة وصورة وغاية[1] ، فذلك شيء معروف بنفسه . وكذلك كونها ضرورية في وجود المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشيء المسبب أعني التي سموها قوم مادة وقوم شرطاً ومحلا ، والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية .

والمتكلمون يعترفون بأن ها هنا شروطاً هي ضرورية في حق المشروط ، مثل ما يقولون إن الحياة شرط في العلم ، وكذلك يعترفون بأن للأشياء حقائق وحدوداً ، وأنها ضرورية في وجود الموجود ، ولذلك يطردون الحكم في الشاهد والغائب على مثال واحد ، وكذلك يفعلون في اللواحق اللازمة لجوهر الشيء ، وهو الذي يسمونه الدليل ، مثل ما يقولون إن الاتقان في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصوداً به غاية ، ما يدل على أن الفاعل له عالم به . والعقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها ، وبه يفترق من سائر القوى المدركة . فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل .

وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ها هنا أسباباً ومسببات ، وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها .

---

(١) عند أرسطو أن المائدة ـ مثلا ـ لها أربعة أسباب : النجار هو السبب الفاعل ، والخشب هو سبب المادة ، والصفة التي تميزها من الكرسي والسرير هي سبب الصورة ، واستعمالها للكتابة أو للطعام هو سبب الغاية .

فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له ، فإنه يلزم ألا يكون ها هنا برهان واحد أصلا ، وترتفع أصناف المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين .

ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري ـ يلزمه ألا يكون قوله هذا ضرورياً .

وأما من يسلم أن ها هنا أشياء بهذه الصفة وأشياء ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية ـ فلا ينكر الفلاسفة ذلك . فإن سموا مثل هذا عادة جاز ، وإلا فما أدري ماذا يريدون باسم العادة ؟ هل يريدون أنها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات ؟ ومحال أن يكون لله تعالى عادة ، فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرر الفعل منه على الأكثر ، والله عز وجل يقول : (ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا) ، وإن أرادوا أنها عادة للموجودات ، فالعادة لا تكون إلا لذي نفس ، وإن كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة تقتضي الشيء إما ضرورياً وإما أكثرياً .

وأما أن تكون عادة لنا في الحكم على الموجودات ، فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه ، وبه صار العقل عقلا .

وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة ، فهو لفظ مموه إذا حقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي ، مثل ما نقول : جرت عادة فلان أن يفعل كذا وكذا ، ويريد أنه يفعله في الأكثر . وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ، ولم يكن هنالك حكمة أصلا من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم .

فكما قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضاً ومن بعض ، وانها ليست مكتفية بنفسها في هذا الفعل بل بفاعل من خارج فعله ، شرط في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها .

وأما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه ، وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول هو بريء عن المادة ، وأن الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات بوساطة معقول له هو غير هذه الموجودات ، فبعضهم جعله الفلك فقط ، وبعضهم جعل مع الفلك موجوداً آخر بريئاً من الهيولى ، وهو الذي يسمونه واهب الصور . والفحص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه ، وأشرف ما تفحص عنه الفلسفة هو هذا المعنى . . » .

٢ ـ ابن رشد وكتاب « الخطابة » لأرسطو
الخطابة

ومن الكتب التي عالجها ابن رشد كتاب ترجح نسبته الى ارسطو ـ وهو كتاب الخطابة ـ وقد اتبع فيه ابن رشد طريقة التلخيص ، وكان تعويله فيه على الترجمة الحرفية ، ومثالها ترجمة أسماء الحكومات أو السياسات كما قال :

« والسياسات بالجملة أربع : السياسة الجماعية ، وسياسة الخسة ، وسياسة التسلط ، وسياسة الوحدانية وهي الكرامية . فأما الجماعية فهي التي تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبخت لا عن استئهال ، وأما خسة الرئاسة فهي التي يتسلط فيها المتسلطون على المدنيين بأداء الاتاوة والتغريم لا على جهة أن تكون نفقة للحماة والحفظة[١] ولا عدة للمدينة على ما عليه الأمر في السياسات الأخرى ، بل على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول فإن جعل لهم حظاً من الثروة كانت رياسة الثروة ، وإن لم يجعل لهم حظاً من الثروة كانت رياسة التغلب وكانوا بمنزلة العبيد للرئيس الأول . وأما جودة التسلط فهو التسلط الذي يكون على طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة ، وهذا التسلط صنفان : رياسة الملك وهي المدينة التي تكون آراؤها وافعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية ، والثانية رياسة الأخيار وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط ، وهذه تعرف بالامامية ، ويقال إنها كانت موجودة في الفرس الأول فيما حكاه أبو نصر (الفارابي) .

وأما وحدانية التسلط فهي الرياسة التي يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرياسية وألا ينتقصه منها شيء بأن يشاركه فيها غيره ، وذلك يفيد مدينة الأخيار . . » .

فجودة التسلط ـ أي الحكومة الارستقراطية ـ مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة أريستوس Aristos بمعنى الأحسن ، وخسة الرياسة مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة أليجوس بمعنى القلة والضآلة وقد يكون من أسباب وصفها أنها متصفة مع هذه التسمية برداءة الحكم وسوء الرياسة ، ووحدانية التسلط مأخوذة من المعنى الحرفي لكلمة مونو Mono بمعنى الواحد ، ويقاس على ذلك سائر المصطلحات .

وطريقة التلخيص عند ابن رشد كما تدل عليها هذه الرسالة هي استيعاب المعنى

---

(١) الحماة جمع حام ، والحفظة جمع حافظ .

وكتابته بعد ذلك على لسان الملخص ، فيجيز فيه أن يعزز المعنى بشاهد من عنده كما فعل في الاشارة إلى قول أبي نصر في الحكومة الفارسية ، وإن كان أرسطو قد ذكر حكومة الفرس في كلامه على السياسة الفارسية .

وهذه صفحات من كتاب الخطابة كما لخصه ابن رشد في رسالته الصغيرة ، وهي مطبوعة في القاهرة منذ أربعين سنة :

« إن صناعة الخطابة تناسب صناعة الجدل ، وذلك أن كليهما يؤمان غاية واحدة ، وهي مخاطبة الغير .

وكل من تكلم في هذه الصناعة ممن تقدمنا فلم يتكلم في شيء يجري من هذه الصناعة مجرى الجزء الضروري ، والأمر الذي هو أحرى أن يكون صناعياً ، وتلك هي الأمور التي توقع التصديق الخطبي ، وبخاصة المقاييس التي تسمى في هذه الصناعة الضمائر ، وهي عمود التصديق الكائن في هذه الصناعة .

فلو كان إنما يوجد من أجزاء الخطابة الشيء الذي هو موجود الآن منها في بعض المدن لما كان لما تكلم هؤلاء فيه من الخطاب جدوى ولا منفعة ، ورأي من رأى أن استعمال جميع الأشياء التي يراد تثبيتها بطريق الخطابة هو الصواب .

وقد يجب أن تكون السنن هي التي تحدد أن الأمر جور أو عدل ، وتفوض أن الأمر وجد من هذا الشخص أو لم يوجد إلى الحكام .

وبالجملة فتفوض اليهم الأمور اليسيرة ، وذلك لشيئين : أما أولا فإنه قلما يوجد حاكم يقدر أن يميز الأمور على كنهها ، فيضع أن هذا الأمر جور وهذا عدل ، إلا في الأقل من الزمان .

وأكثر الحكام الموجودين في المدن في أكثر الزمان ليس لهم هذه القدرة .

وأما ثانياً فلأن الوقوف على أن الشيء عدل أو جور يحتاج واضع السنن فيه إلى زمان طويل ، وذلك لا يمكن في الزمن اليسير الذي يقع فيه التناظر في الشيء بين يدي الحكام .

وإذا كان الأمر كذلك فمعلوم أن هؤلاء الذين تكلموا في الأشياء التي من خارج - أعني في صدور الخطب ، وفي الاقتصاص ، وفي الانفعالات وما يجري هذا المجرى - لم يتكلموا في شيء يجري في الخطابة مجرى الجزء ، وإنما تكلموا في أشياء تجري مجرى اللواحق ، ومن أجل انه معلوم أن الأشياء المنسوبة إلى هذه الصناعة إنما يقصد بها

التصديق والاعتراف من المخاطب بالشيء الذي فيه الدعوى .

وللخطابة منفعتان : إحداهما أن بها يحث المدنيين على الأعمال الفاضلة ، والثانية أنه ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغي أن يستعمل معهم البرهان في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتقادها ، وليس واجباً أن نرى أنه قبيح بالانسان أن يعجز عن أن يضر بيديه ولا نرى أنه قبيح أن يعجز عن أن يضر بلسانه الذي المضرة به مضرة خاصة بالانسان .

فهذه الصناعة التي ذكرنا منافعها .

والخطابة هي قوة تتكلف الاقناع الممكن في كل واحد من الأشياء المفردة ، وليس كما ظن الذين ذكرنا أنهم تكلموا في الخطابة أن الفضيلة والأناة إنما هي نافعة في باب الانفعال فقط .

ومقدمات القياسات الخطبية قد تكون ضرورية وذلك في الأقل ، وتكون ممكنة وذلك في الأكثر .

وكما يوجد الاستقراء والقياس في صناعة الجدل والبرهان ، كذلك يوجد المثال في الخطابة ، وقد يجب أن يفعل ها هنا في هذه الأشياء مثل ما فعل في كتاب الجدل ، وكلما كان القول أكثر عموماً كان أكثر مؤاتاة وتأتياً لأن يستعمل في أشياء كثيرة ، وكلما كان أقل عموماً كان أحرى أن يكون جزءاً من صناعة مخصوصة .

ولما كانت هذه الصناعة قياسية فمعلوم أنه يجب أن تكون فيها مقدمات من الضرورة الداعية لهذه الأشياء ومقدار الحاجة إليها ، يقف الخطيب على مقدار ما يحتاج أن يشير به في واحد من هذه الأشياء .

وأجناس القول الخطبي ثلاثة : مشوري ، ومشاجري ، وتثبيتي .

وغاية الأول النافع والضار ، وغاية الثاني الجور والعدل ، وغاية الثالث الفضيلة والرذيلة .

والأمور التي يشير بها الخطيب : منها ما يشير به على أهل المدينة بأسرهم ، ومنها ما يشير به على واحد من أهل تلك المدينة أو جماعة ، فأما الأشياء التي تكون فيها المشورة في الأمور العظام من أمور المدن فهي قريبة من أن تكون خمسة : (أحدها) الاشارة بالعدة المدخرة من الأموال للمدينة ، و (الثاني) الاشارة بالحرب أو السلم ، و (الثالث) الاشارة بحفظ البلد مما يرد عليه من خارج ، و (الرابع) الاشارة بما يدخل

في البلد ويخرج عنه ، و (الخامس) الاشارة بالتزام السنن .

والذي يشير بالعدة يحتاج أن يعرف ثلاثة أمور : (أحدها) غلات المدينة ما هي ؟ كما إن نقص من الفاضل منها للعدة شيء أشار بالزيادة فيها ، و(الثاني) أن يعرف نفقات أهل المدينة كلها ، و (الثالث) أن يعرف أصناف الناس الذين في المدينة ، فإن كان فيها إنسان بطال أو عاطل أشار بتنحيته عن البلد ، وإن كان هنالك عظيم من النفقات في غير الجميل أو في غير الضروري أشار بأخذ ذلك الفضل من المال منه ، فإنه ليس يكون الغناء بالزيادة في المال ، بل والنقصان من النفقة .

وأما المشير بالحرب أو السلم فإنه يحتاج أن يعرف قوة من يحارب ومقدار الأمر الذي ينال بالمحاربة ، وحال المدينة في وثاقتها وحصانتها وضعف أهلها وقوتهم ، وأن يعرف شيئاً من الحروب المتقدمة ليصف لهم كيف يحاربوا (كذا) إن أشار عليهم بالحرب ، أو يعرفهم بما في الحرب من مكروه إن أشار بترك الحرب .

وقد يحتاج لأن يعرف ليس حال أهل المدينة فقط ، بل وحال من في تخومه وثغوره ، أعني كيف حالهم في هذه الأشياء ، وحالهم مع عدوهم في الظفر به والعجز عنه ، فإنه يأخذ من ها هنا مقدمات نافعة في الاشارة عليهم بالحرب أو السلم ، ويحتاج مع هذا أن يعرف الحروب الجميلة من الحروب الجائرة ، وأن يعلم حال الأجناد هل هم متشابهون في القوة والشجاعة والرأي وإجادة ما فوض إلى صنف منهم من القيام بجزء جزء من أجزاء الحرب ، أعني أن يكونوا في ذلك متشابهين . فإنهم ربما كثروا وتناسلوا ، حتى يكون فيهم من لا يصلح للحرب أو للجزء من الحرب الذي فوض إليه القيام به .

وقد ينبغي مع ذلك أن يكون ناظراً ليس فيما أفضت إليه محاربتهم فقط ، بل وفيما أفضت إليه حروب سائر الناس من المتقدمين المشابهين لهم ، فإن الشبيه يحكم منه على الشبيه ، أعني أنه إن كان أفضت الحروب الشبيهة بحربهم إلى مكروه أن يشير بالسلم ، وإن كانت أفضت إلى الظفر أن يشير بالحرب .

وأما حفظ البلاد فإنه يحتاج المشير بالحفظ أن يعرف كيف تحفظ البلاد ، وما مقدار الحفظ المحتاج إليه في طارىء طارىء ، وكم أنواع الحفظ ، ويعرف مع هذا المواضع التي يكون حفظها بالرجال ، وهي التي تسمى بالمسالح . فإن كان الحفظ لتلك المواضع قليلا زاد فيهم ، وإن كان منهم من لا يصلح للحفظ نحاه كمن ليس يقصد قصد المحاماة عن المدينة ، بل يقصد قصد نفسه .

وينبغي له أن يحفظ أكثر من تلك المواضع الخفية أعني التي المنفعة بحفظها أكثر . فمن عرف هذا فقد يمكن أن يشير بالحفظ ، وأن يكون خبيراً بالبلاد التي يشير بحفظها .

وأما الاشارة بالقوت وسائر الأشياء الضرورية التي تحتاجها المدينة فإنه يحتاج المشير فيه أن يعرف مقدارها ، وكم يكفي المدينة منها ، وكم الحاضر الموجود في المدينة ، وهو الفاضل عن أهل المدينة ، وما الأشياء التي ينبغي أن تدخل وهو ما قصر عن الضروري ، لتكون مشورته ، وما يعهد به ، على حسب ذلك .

فإنه قد يحتاج المرء أن يحفظ أهل مدينته لأمرين : (أحدهما) لمكان ذوي الفضائل ، و (الثاني) لمكان ذوي المال الذين هم من أجل ذوي الفضائل .

والحافظ للمدن يحتاج بالجملة أن يكون عارفاً بجميع هذه الأنواع الخمسة .

وأما النظر في وضع السنن والاشارة بها فليس بيسير في أمر المدن . فإن المدن إنما تسلم ويلتئم وجودها بالسنن ، وليس يؤول الأمر في هذه السياسة ـ أعني سياسة الحرية ـ إلى سياسة الاخساء من قبل استرخاء السنن ولينها ، وإن كان ذلك هو الأكثر ، بل ومن قبل الافراط ، فإن كثيراً من الأشياء إذا أفرطت بطل وجودها كما يبطل وجودها من قبل الضعف والتقصير ، ومثال ذلك أن الفطس[1] إذا أفرط وتفاقم كان قريباً من أن يظن أنه ليس هنالك أنف ، وإذا كان غير مفرط قرب من الاعتدال .

ويحتاج مع ذلك أن يعرف السنن التي وضعها كثير من الناس فانتفعوا بها .

فهذه هي الأمور العظمى التي بها يشير المشيرون على أهل المدن ، والذين تكلموا في هذه الصناعة فلم يتكلموا من هذه الأشياء إلا فيما يجري مجرى الأمور الكلية ، مثل أنهم قالوا : ينبغي للخطيب أن يعظم الشيء الصغير إذا أراد تفخيمه ويصغر الشيء الكبير إذا أراد تهوينه ، وينبغي له ألا يأذن في الأشياء التي تفسد صلاح الحال ، وفي الأشياء التي تعوق عن صلاح الحال إلى ضده ، ولم يقولوا ما هي الأشياء التي يعظم بها الشيء أو يصغر ، ولا ما هي الأشياء التي توجب اختلال صلاح الحال أو تعوقه أو تتجاوزه إلى ضده .

فأما صلاح الحال فهو حسن الفعل مع فضيلة وطول من العمر وحياة لذيذة مع السلامة والسعة في المال مع حرية ، بشرط أن يكون الانسان متمتعاً أي ملتذاً لا حافظاً

---

(١) الفطس هو تطامن قصبة الأنف . يقال : رجل أفطس وأنف أفطس .

للمال فقط أو منمياً .

ومن الأمور النافعة في اليسار والفاعلة له الأشجار المثمرة والغلات من كل شيء ، واللذيذ من هذه هو ما يجنى بغير تعب ولا نفقة . وأما فضيلة الجسد فالصحة ، وذلك أن يكونوا عارين من الأسقام البتة ، وأن يستعملوا أبدانهم ، لأن من لا يستعمل صحته فليس تغبط نفسه بالصحة .

وأما الحسن فإنه مختلف باختلاف أصناف الانسان ، فحسن الغلمان وجمالهم هو أن تكون أبدانهم وخلقهم بهيئة يعسر بها قبولهم الآلام والانفعال ، ولذلك كان الناس يرون فيمن كان مهيئاً نحو الخمس المزاولات أنه جميل ، لأنه مهيأ بها نحو الخفة والغلبة ، وأما البطش فإنه قوة يحرك المرء بها غيره كيف شاء .

وأما فضيلة الفخامة فهو أن يفوت كثيراً من الناس ويجاوزهم في الطول والعرض والعمق ، وتكون مع ضخامته حركاته غير متكلفة لجودة هذه الفضيلة .

وأما الهيئة التي تسمى بالجهادية فإنها مركبة من الفخامة والجلد والخفة .

وأما الشيخوخة الصالحة فإنها دوام الكبر مع البراءة من الحزن ، وأما كثرة الخلة وصلاح حال الانسان بالاخوان فذلك أيضاً غير خفي .

وأما صلاح الجد فهو أن يكون الاتفاق لانسان ما علة لوجود الخير له .

والفضائل - وإن كانت غايات - فهي أيضاً خيرات في أنفسها ونافعة في الخير ، وقد ينبغي أن نخبر عن كل واحد من هذه ، وكيف هي خير في أنفسها ، وكيف هي فاعلة للخير .

ومن النافعات بذاتها الملكات الطبيعية التي يكون الانسان بها مستعداً لأشياء حسنة ، مثل الذكاء والحفظ والتعلم وخفة الحركات ، والعلوم والصنائع والسير المحمودة .

فهذه هي الخيرات التي يعترف بها ، ويجتمع على أنها خيرات ونافعات .

ومن الاصطناعات النافعة والأفعال التي يعظم قدرها عند المصطنع إليهم أن يختار الانسان إنساناً عظيم القدر من جنس ما من الناس له أيضاً عدد عظيم القدر في جنس آخر من الناس ، فيفعل بعدد ذلك الانسان الشر ، وبأصدقائه الخير ، مثل ما عرض لأوميروش مع اليونانيين وأعدائهم ، فإنه قصد إلى عظيم من عظماء اليونانيين في القديم فخصه بالمدح وأصدقاءه من اليونانيين ، وخص عدواً له عظيماً بالهجو هو وقومه

المعادين اليونانيين في حروب وقعت بينهما ، فكان رب النعمة العظيمة بذلك عند اليونانيين ، وعظموه كل التعظيم ، حتى اعتقدوا فيه أنه كان رجلا إلهياً ، وأنه كان المعلم الأول لجميع اليونانيين .

فمن هذه الوجوه يأخذ الخطيب المقدمات التي منها يقنع أن الشيء نافع أو غير نافع ، ويستبين أن الشيء الذي هو مبدأ ليس يلزم أن يكون أعظم من الشيء الذي هو له مبدأ ، وذلك أن الارادة مبتدأ الخير ، وفعل الخير أعظم من إرادة الخير ، والذي يحكم به الكل من الجمهور أو الأكثر أو ذوي الألباب والأخيار الصالحين أنه خير وأفضل ـ فهو أفضل بإطلاق ، وفي نفسه ، إذا كان حكمهم في الأشياء بحسب فطرهم وكانوا ذوي لب ، لا بحسب ما استفادوه من الآراء من خارج . وما اختاره الكل آثر مما لا يختاره الكل من الجمهور ، وما اختاره أيضاً كثير من الناس آثر مما يختاره القليل من الناس ، وما اختاره أيضاً الحكام الأول ـ أعني الذين لا يأخذون الأحكام من غيرهم وهم الشراع ـ أفضل مما لم يختاروه .

والفضلاء الأبرار الذين جرت العادة أن يأخذ عنهم الجميع أو الأكثر فحكمهم أفضل .
ومن الصنف المقبول القول من الناس جداً جداً الصنف الذين كراماتهم أعظم ، لأن الكرامة لما كانت مكافأة الفضيلة كان المرء كلما عظمت فضيلته ظن به أنه قد عظمت فضيلته .

والصنف من الناس الذين نالتهم المضرة العظيمة والشقاء الكبير لمكان الفضائل هم أيضاً مقبولو القول جداً جداً بمنزلة سقراط وغيره .

وقسمة الشيء إلى جزئياته يخيل في الشيء أنه أعظم ، ولذلك لما أراد أوميروش الشاعر أن يعظم الشر الذي لحق المدينة أخذ بدله جزئياته ، فذكر قتل الأولاد والنوح عليهم وحرق المدينة الخ الخ .

وكذلك الترتيب قد يخيل في الشيء أنه أعظم وهو عكس هذا .

ولما كانت الأشياء الأعسر وجوداً في نفسها ، والأقل وجوداً ، يظن بها أنها أفضل ، كانت الأشياء الكثيرة الوجود في نفسها والسهلة الوجود قد ترى عظيمة في المواضع التي يقل وجودها أو في الأزمنة التي يقل وجودها فيها أيضاً ، أو في الأسنان من الناس التي يقل وجودها فيها .

وحد الأشياء التي يتعمد بها المدح أنها التي إذا فعلت بجهل أو بغلط لم تمدح

أصلا ، والتي يتعمد بها الحقيقة هي الأشياء التي كيفما فعلت فقد حصلت على التمام ، ولذلك كان حسن قبول الشيء الجميل آثر من فعل الشيء الجميل » .

الى أن يقول :

« وأما بعد هذا فنحن قائلون في النقيصة والفضيلة والجميل والقبيح ، لأن هذه هي التي يمدح بها ويذم ، ومن أجل أنه يعرض كثيراً أن يمدح الناس والروحانيون (أي الأرواح العليا) بالفضيلة وبأشياء غير الفضيلة ، وليس يعرض هذا في مدح هؤلاء فقط ، بل وفي مدح الأشياء المتنفسة وغير المتنفسة .

والجميل هو الذي يختار من أجل نفسه ، وهو ممدوح وخير ولذيذ من جهة أنه خير .

والفضيلة هي ملكة مقدرة لكل فعل هو خير من جهة ذلك التقدير أو يظن به أنه خير .

وأما أجزاء الفضيلة فالبر أي العدل العام ، والشجاعة ، والمروءة ، والعفة ، وكبر الهمة ، والحلم ، والسخاء ، واللب ، والحكمة . وسائر الأشياء التي يمدح بها مما عدا الفضيلة فليس يعسر الوقوف عليها .

وفعل الأشياء التي هي خيرات على الاطلاق كذلك مما يمدح به ، ولذلك كان التعصب للأشياء التي تكسب المجد ، والمحاماة عنها قد تجعل المتعصب لها والمحامي عنها من أهل الفضائل التي لا تحصل للانسان إلا بمجاهدة كبيرة للطبيعة ، مثل العفاف والشجاعة وغيرهما . والانعام على الغير إذا لم يستفد المنعم منه شيئاً هو مما يمدح به .

ومن الشرف ألا يحتاج الانسان إلى آخرين ، بل يكون مكتفياً بنفسه . وقد ينبغي أن نأخذ في المدح والذم الأمور القريبة من الفضائل والنقائص وهي النقائص التي قد توجد عنها أفعال الفضيلة ، أو الفضائل التي قد توجد عنها النقائص . ومثال النقائص التي توجد عنها أفعال الفضائل ، فتوهم أنها فضائل ، العي[1] الذي قد يكون عنه أفعال الحليم ، فيوهم به أنه حليم ، والبله الذي قد توجد عنه أفعال ذوي السمت ، فيتوهم بذلك أنه ذو سمت .

ومثال ما يوهم به أنه نقيصة ، وليس بنقيصة ، ما يعرض للكبير الهمة من أن يتجافى عن الأمور اليسيرة فيظن به أنه يغلط وينخدع .

---

(١) العي : الحصر والعجز عن الكلام .

وقد ينبغي أن يكون المدح بحضرة الذين يحبون الممدوح ، ومن المدح بالأشياء التي من خارج مدح الاباء ، وذكر مآثرهم ، ومدح المرء بما تسمو إليه همته من المراتب ، وإنما يكون المدح على الحقيقة بالأفعال التي تكون على المشيئة والاختيار .

وجودة البخت التي قيل إنها السعادة على ما يراه الجمهور هي وسائر الأشياء الاتفاقية التي يمدح بها واحدة في الجنس ، وليست هي والفضائل واحدة بالجنس ، بل كما أن صلاح الحال جنس للفضيلة - أعني محيطاً بها - كذلك ما يحدث بالاتفاق جنس يحيط بالسعادة . وهذان الجنسان يدخلان جميعاً في باب المدح وباب المشورة » .

ثم يختم التلخيص قائلا :

« وينبغي أن يستعمل في المدح الأشياء التي يكون بها عظم الشيء وتنميته ، وهو أن يخيل في الشيء أنه بالقوة أشياء كثيرة ، وذلك إذا قيل إنه أول من فعل هذا ، أو إنه وحده فعل هذا ، أو إنه فعل في زمان يسير ما من شأنه أن يفعل في زمان كثير . فان هذه كلها إنما تفيد عظم الفعل ، والذين شأنهم أن يتشبهوا بالممدوحين الذين في الغاية ، ويقيسوا أنفسهم معهم دائماً ، فقد ينبغي أن يشبهوا بأولئك ، وأن يجروا مجراهم في المدح وإن لم يكونوا وصلوا مراتبهم ، فان فضائلهم في نمو دائم ، ومقايسة الانسان نفسه مع غيره لا تصح إلا من الرجل الفاضل »

٣ - ابن رشد الطبيب

الطب

تكلم غير واحد من مترجمي ابن رشد عن علومه ومشاركاته فقالوا إنه كان طبيباً فقيهاً يرحل إلى فتواه في الطب كما يرحل إلى فتواه في أحكام الشريعة ، وقد كان عمله في القضاء مقترنا بعمله في الطب عند أمراء الموحدين ، ولم تكن الفلسفة ولا شك تستغرق كل وقته ، ولكنها - ولا شك أيضاً - كانت غالبة على تفكيره ملموسة في كثير من آرائه الطبية ، وربما كانت آراء أرسطو - حيث عرض للكلام عن القلب والدماغ وعلاقتهما بالنفس الحية والعقل المجرد - أرجح عنده من كلام جالينوس ، مع إحاطته بكل ما وصل إلى الأندلس باللغة العربية من كلام هذا الطبيب العظيم .

ومن أمثلة ذلك رأيه في مصدر الحركة من جسم الانسان ، فهو خلاصة مذهب أرسطو في وجود الله ووجود العالم ، إذ كان أرسطو يقول عن الله إنه « المحرك الأول » ، وإن حركة المادة لا بد أن تأتي من شيء غير مادي لا يتحرك ، وإلا لزمت

نسبة الحركة إلى مادة بعد مادة ، والعقل لا يستقر إلى الدور والتسلسل في الأسباب الماضية .

وابن رشد يقول عن مصدر حركة الجسم في الصفحات الأولى من كتاب « الكليات » :

« تبين في العلم الطبيعي أن كل متحرك له محرك ، وأن المحرك إذا كان جسما فانه إنما يحرك بأن يتحرك ، فلذلك ما يحتاج المحرك إذا كان جسماً إلى محرك آخر ، فان كان هذا أيضاً جسماً مر الأمر إلى غير نهاية ، أو يكون هاهنا محرك يحرك لا بأن يتحرك ، وذلك بألا يكون جسماً ، فهذا أحد ما يظهر منه أن المحرك الأقصى للحيوان في هذه الحركات ليس بجسم أصلا ، وأنه قوة نفسانية ، ولننزلها ـ كما قلنا ـ القوة المخيلة إذا اقترنت إليها النزوعية ووقع هنالك إجماع .

وإن هذا المحرك الذي ليس بجسم ملزم ضرورة أن يكون المتحرك الأول عنه جسما ، وذلك بأن يكون المتحرك عنه كالهيولى له ، وهو له كالصورة ، إذ ليس يمكن في المحرك الأقصى للحيوان ألا يكون في غير هيولى ، كما يقال إن هاهنا مبادىء لهذه الصفة . وإذا كان ذلك كذلك فلننظر أي جسم هو ذلك الجسم ، وهو ظاهر أنه الحرارة الغريزية التي في أبدان الحيوان ، ولذلك متى بردت الأعضاء بطلت حركتها .

وبالجملة فهو من البين بنفسه ، ومما قيل في العلم الطبيعي ، أن أحدّ ما يؤخذ في حد هذه الحركات هي الحرارة الغريزية ، وبخاصة أفعال الغذاء ، وهذا مما لا خلاف فيه .

لكن جالينوس يرى أن ينبوع هذه الحرارة هو الدماغ ، وأنها تنبث منه في الأعصاب إلى جميع البدن ، وأما أرسطو فيرى أن الدماغ خادم في هذا الفعل للقلب على جهة خدمة الحواس ، أعني أنه يعدلها ، وأن هذه الحرارة ينبوعها القلب . وقد يمكن أن نبين ذلك بمثل البيانات التي تقدمت ، وذلك أنه يظهر أن الماشي في حين مشيه تنتشر في بدنه حرارة لم تكون قبل ، والعضو الذي شأنه أن تنتشر منه الحرارة في جميع البدن هو القلب لا شك فيه ، ولذلك متى طرأ على الانسان شيء يفزعه وانقبضت الحرارة الغريزية إلى القلب ارتعشت ساقاه حتى إنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك ـ وإذا كان ذلك كذلك فالقوة المدبرة الأولى في هذه الحركة ـ وهي التي تقدر هذه الحرارة في الكمية والكيفية ـ هي في القلب ضرورة . وأيضاً فقد يقر جالينوس وجميع الأطباء أن

القوة النزوعية في القلب ، والدماغ خادم لها على أنه معدل لها ، وسواء توهمت التعديل بجرم العصب أو بروح نفساني يسري فيه لا فرق بينهم ، إلا أنه ليس من العصب شيء يظهر فيه روح على ما يقوله جالينوس إلا العصبتان المجوفتان اللتان تأتيا في العينين ، وأما المتحرك الأول عن الحار الغريزي فان جالينوس يرى أنه للعضل ، أما في الأعضاء التي ليس فيها عظام ولا هي مفاصل فبنفسه ، وأما في المفاصل فبالأوتار النابتة من العضلة إلى طرف العظم ، وذلك أن العضل إذا انقبض إلى نفسه انجذب ذلك الوتر ، ولأنه مربوط بطرف العظم يتحرك ذلك العظم بحركته ، وإذا كان للعضو حركتان متضادتان كانت له عضلات متضادة الموضع تجذبه كل واحدة منها إلى ناحيتها وتمسك المضادة لها عن فعلها ، فان عملت كلاهما في وقت واحد استوى العضو وتمدد وقام .

مثال ذلك الكف إذا مدها العضل الموضوع في ظهرها انثنت إلى خلف ، وإن مدته جميعاً استوت وقامت .

والعضل الموجود في البدن كما قلنا عن رأي جالينوس خمسمائة عضلة وتسع وعشرون عضلة . . . الخ »

هذا مثال من تفكير الفيلسوف في الطب ، أو مثال من موازنته بين رأي أستاذه الفلسفي وأستاذه الطبي ، فانه مع إنصافه في عرض الآراء يبدو مرجحاً لحجة الفلاسفة على حجة الأطباء .

ولم يكن ابن رشد في طبه ناقلاً مكتفياً بالنقل ، بل كان يضيف إلى الآراء والصفات المنقولة شيئاً من تجاربه سواء فيما يرجع إلى فهم العلة أو إلى وصف العلاج ، ومن ذلك أنه يقابل تمثيل بقراط وجالينوس للاقليم المعتدل بوطنهما اليونان فيجعل الأندلس مثلا لاعتدال الاقليم ، ويتصرف في الحكم بما يرجحه حيث تتعارض الآراء .

* * *

ونحن ناقلون من كلامه في الطب نموذجاً لتأليفه ونموذجاً لشرحه ، فمن نماذج تأليفه ما ننقله من كتاب « الكليات » ، ومن نماذج شرحه ما ننقله من تفسيره لأرجوزة ابن سينا في الطب ، وهي مخطوطة بدار الكتب المصرية .

صناعة الطب

قال في مقدمة « الكليات » يعرف صناعة الطب :

« . . . إن صناعة الطب هي صناعة فاعلة عن مبادىء صادقة يلتمس بها حفظ بدن الانسان وإبطال المرض ، وذلك بأقصى ما يمكن في واحد واحد من الأبدان ، فان هذه الصناعة ليس غايتها أن تبرىء ولا بد ، بل أن تفعل ما يجب بالمقدار الذي يجب وفي الوقت الذي يجب ، ثم تنتظر في حصول غايتها كالحال في صناعة الملاحة وقود الجيوش .

ولما كانت الصنائع الفاعلة ـ بما هي صنائع فاعلة ـ تشتمل على ثلاثة أشياء : أحدها معرفة موضوعاتها ، والثاني معرفة الغايات المطلوب تحصيلها في تلك الموضوعات ، والثالث معرفة الآلات التي تحصل بها تلك الغايات في تلك الموضوعات ـ انقسمت باضطرار صناعة الطب أولا إلى هذه الأقسام الثلاثة : فالقسم الأول الذي هو معرفة الموضوعات يعرف فيه الأعضاء التي يتركب منها بدن الانسان البسيطة والمركبة ، ولما كانت الغاية المطلوبة هنا صنفين : حفظ الصحة وإزالة المرض ـ انقسم هذا الجزء إلى قسمين : أحدهما يعرف فيه ما هي الصحة لجميع ما به تتقوم ، وهي الأسباب الأربعة التي هي العنصر والصورة والفاعل والغاية وجميع لواحقها . والقسم الثاني يعرف فيه ما هو المرض أيضاً بجميع أسبابه ولواحقه .

ولما كان أيضاً ليس في معرفة ماهية الصحة والمرض كغاية في حفظ هذه وإزالة هذا ، انقسم هذان الجزءان أيضاً إلى جزأين آخرين : أحدهما يعرف فيه كيف تحفظ الصحة والثاني كيف يبطل المرض .

ولما كانت الصحة أيضاً والمرض ليسا بينين بأنفسهما من أول الأمر ، احتيج أيضاً إلى تعرف العلامات الصحية والمرضية ، وصار هذا أيضاً أحد أجزاء هذه الصناعة .

وإذا كان ذلك كذلك فباضطرار ما انقسمت هذه الصناعة إلى سبعة أجزاء عظمى :
الجزء الأول : يذكر فيه أعضاء الانسان التي شوهدت بالحس ، البسيطة والمركبة .
والثاني : تعرف فيه الصحة وأنواعها ولواحقها
والثالث : المرض وأنواعه وأعراضه .
والرابع : العلامات الصحية والمرضية .
والخامس : الآلات وهي الأغذية والأدوية .

والسادس : الوجه في حفظ الصحة .
والسابع : الحيلة في إزالة المرض .
ونحن نقصد في ترتيبها هاهنا إلى هذه القسمة ، إذ كانت هي القسمة الذاتية لها » .

ثم أشار إلى الصناعات التي (تتسلم عنها) صناعة الطب كثيراً من مبادئها فقال :

« إن هذه الصنائع بعضها نظرية وهي العلم الطبيعي ، وبعضها عملية وهذه منها صناعة الطب التجريبية ، ومنها صناعة التشريح .

« فأما العلم الطبيعي فانه تتسلم منه كثيراً من أسباب الصحة والمرض ولا سيما الأسباب القديمة ، كالأسطقسات (العناصر) وغيرها .

وأما صناعة الطب التجريبية فانه يستفيد منها معرفة قوى أكثر الأدوية ، فان الذي يدرك منها بالقياس نزر بالاضافة إلى ما يحتاج من ذلك ، بل سبيل هذه الصناعة الطبية القياسية أن تعطى أسباب ما أوجدته الطريقة التجريبية .

وأما صناعة التشريح فانها تتسلم منها كثيراً من أجزاء موضوعاتها ، ولما كان صاحب الصناعة ليس يمكنه أن يعلم المبادىء المتسلمة في تلك الصناعة ، بل إن كان فمن حيث هو صاحب صناعة أخرى ـ وجدت تلك المبادىء في صناعته من حيث هي مشهورة ، وبخاصة في التي لا يتفق له فيها الوقوف على اليقين في جميع أجزائها ، كتجربة الأدوية . فانه بالاضافة إلى الوقوف على هذا الجزء من الصناعة استقصى بقراط العمر الانساني في قوله : العمر قصير ، وأما في الجزء القياسي منها فليس هنالك قصر .

وكذلك الأمر في زماننا هذا في كثير من الأعضاء المشاهدة بالتشريح . إذ كانت هذه الصناعة قد دثرت .

وينبغي أن تعلم أن صاحب العلم الطبيعي يشارك الطبيب . إذ كانَ بدن الانسان أحد أجزاء موضوعات صاحب علم الطباع . لكن يفترقان بأن هذا ينظر في الصحة والمرض من حيث هي أحد الموجودات الطبيعية ، وينظر الطبيب فيهما من حيث يروم حفظ هذه وإزالة هذا ، ولذلك يحتاج الطبيب بعد معرفة الكليات التي تحتوي عليها هذه الصناعة إلى طول مزاولة ، وحينئذ يمكن أن يوجدها في المواد ، فان الكليات المكتوبة في هذه الصناعة يلحقها عند إيجادها في المواد أعراض ليس يمكن أن تكتب . فاذا زاول الانسان أعمال هذه الصناعة حصلت له مقدماتَ تجريبية يقدر بها أن يوجد

تلك الكليات في المواد ، وذلك كالحال في الصنائع العملية التي تستعمل الروية .

وأرسطو يخص هذه من بين الصنائع العملية بالقوى ، ومن هنا يظهر أن ما قيل في حد الطب من أنه معرفة الصحة والمرض والأشياء المنسوبة إليهما أنه حد غير صحيح . وذلك أنه أسقط من هذا الحد الفصل الذي به يتميز نظر صاحب هذا العلم من نظر صاحب العلم الطبيعي ، وكذلك **أيضاً** لا يلتفت إلى ما يقولونه من الحال التي ليست بصحة ولا مرض ، فانه ليس بين ضرر الفعل المحسوس و(لا ضرره) وسط ، وإنما يختلف بالأقل والأكثر ، وليس المتوسط بين الضدين أن يكون كل واحد منهما في جزء غير الجزء الذي فيه الآخر ، ولا في زمن غير الزمن الذي فيه الآخر ، وهذا بين مما قيل في العلم النظري . . . »

أمراض الدماغ

« أكثر أمراض الأعضاء الباطنة التي تحتاج إلى الاستدلال عليها هي : إما أورام وإما سوء مزاج مادي أو غير مادي .

والدماغ يعرض له أصناف سوء المزاج ـ أعني الحار والبارد ، والرطب واليابس ، ويستدل على واحد واحد منها بالعلامات الدالة على غلبة ذلك المزاج على الدماغ ، مثل حمرة الوجه وسخونة الملمس التي تدل على غلبة الدم ، وتخص سوء المزاج الحار أو البارد أنهما يتبعهما الوجع المسمى صداعاً ، إلا أنه في المزاج الحار أحدّ .

وأما الرطوبة واليبوسة فليس يكون عنهما وجع ، بل إنما يكون عن الرطوبة ثقل فقط ، وقد يستدل على الرطوبة بثقل الرأس وكثرة النوم وكدر الحواس ، وعلى اليبوسة بأضداد هذه الأعراض .

وربما كان هذا المزاج العارض للرأس حادثاً فيه حدوثاً أولياً ، وربما كان من عضو آخر . وأكثر ذلك إنما يكون عن المعدة ، ويستدل على ذلك بالصداع الذي يهيج عند تهوع[1] المعدة أو خلوها عن الطعام أو فساد الأغذية فيها ، وبالجملة انه يزيد مرض الدماغ بتزيد مرضها وينقص بنقصانه .

وربما كان بمشاركة العرقين السباتيين كما يعترى في الصداع المسمى شقيقة ، ويستدل عليه بالعلامات الدالة على امتلاء الرقبة .

وربما كان ذلك بمشاركة جميع البدن ، ويستدل عليه بالعلامات الدالة على أحد

---

(١) تهوع : تقيأ . والهواع والهواعة : القء

صنفي الامتلاء .

ويحدث بالدماغ جميع أصناف الأورام الحارة والباردة ، والاستدلال هنا على العضو الألم وعلى المرض قد يكون من الأفعال الخاصة به ، وذلك أن الدماغ إذا أصابته مثل هذه الآفة أصابه بسببها اختلاط ذهن ملازم ، وإنما قلنا ملازم فرقاً بينه وبين الاختلاط الذي يكون بمشاركة عضو آخر كالذي يعرض من ورم الحجاب .

فأما كيف يستدل من هذه الأمراض الداخلة على الأفعال على نوع المرض الفاعل لذلك ـ فان الذي يكون منها صفراويا يعرض لصاحبه خيالات ردية ويخيل إليه كأن زئبراً على ثيابه فهو يلتقطه ، ويصيبهم سهر ، وإذا انتبهوا انتبهوا مذعورين . وأما الذي يكون عن الدم فان السهر فيهم يكون أقل ويعرض لهم ضحك وانبساط ، كما أن الذي يكون من الصفراء يكون مع غضب وسوء خلق . وأما الذي يكون من السوداء فان فساد الذهن فيه يكون مع جزع شديد وخوف وبكاء ، وأما الذي يكون عن البلغم فانه يكون عنه تعطل في القوى النفسانية . . . »

بعض الأغذية

١ ـ الفواكه

« وأما الفواكه فأفضلها التين والعنب .

التين ـ والتين في مزاجه حار رطب يخمل بالمعدة ويلين البطن ، وفيه جلاء بحسب ما فيه من اللبنية ، وأفضله أتمه نضجاً .

العنب ـ وأما العنب فانه حار ، حرارته قليلة ، رطب باعتدال ، يخصب البدن بسرعة ، إلا أنه يكون عنه رياح في الهضوم كلها ، بخلاف التين ، فان الرياح المتولدة عنه إنما هي في المعدة والأمعاء .

وأما الزبيب فحار رطب ، منضج ، نافع للكبد ، وأما نبيذه فهو أضعف في أفعاله من الخمر ، وهو بالجملة ينوب منابها .

التفاح ـ التفاح الحلو حار باعتدال ، رطب ، والحامض بارد يابس ، خاصته تقوية الأعضاء الرئيسية ، وهو يقوي الدماغ بالشم ، وهذا كله بعطريته ، وهو مما يولد رياحاً غليظة في الهضم الثاني والثالث ، حتى إنهم زعموا أنه ربما كان سبباً للسل ، وذلك أنه يخرق الرياح المتولدة عنه شرايين الرئة . . . هكذا حكاه أبو مروان بن زهر ، ولكن شرابه ليس يتولد عنه هذه النفخة .

الكمثرى ـ أما الذي لم يدرك منه نضج فبارد يابس ، وأما الذي أدرك فمعتدل أو مائل إلى البرد قليلا لأنه مركب من حلاوة وحمضة ، وقبض أفعاله الثوالث قبض البطن ، وخاصته قطع العطش

السفرجل ـ أغلظ جوهراً من الكمثري وأكثر قبضاً ، ولذلك صار برده أكثر ، وخاصته أنه يشد النفس وينفع من الخفقان شمه كما ينفع الكمثرى وهو في ذلك أقوى .

الرمان ـ **منه الحلو** ومنه الحامض ، وكلاهما رطبان ، إلا أن الحلو أرطب وأحر ، ويكون منه نفخة يسيرة ، وخاصته أنه يمنع الأغذية من أن تفسد في المعدة .

الخوخ ـ بارد رطب يحدث أخلاطاً زجاجية ، خاصته أنه إذا شم نفع المغشي ، ينفع أكله من بخر المعدة ، وأما لب نواه فانه يجلو الوجه ودهنه ينفع من ثقل الصمم ، وعصارته تقتل الديدان .

المشمش ـ وأما المشمش فان مزاجه يقرب من مزاج الخوخ ، إلا أنه ليس فيه خواص الخوخ .

العبقر ـ هذا نوعان : أبيض وأسود ، وكلاهما إذا أدرك بارد رطب ، يكثر برد الصفراء ويرخي فم المعدة بعض إرخاء .

٢ ـ البقول والحبوب

الباقلى ـ إما أن يكون معتدلا في الحر والبرد ، وإما أن يكون مائلا إلى الحر قليلا ، وبذلك صار يحلل الأورام بالجلاء الذي فيه وينضجه ، وهو كثير الرطوبة ، ولذلك يتولد عنه نفخ كثير ، وليس في الطبخ قوة على إذهاب نفخته ولو طبخ كل الطبخ كما يقول جالينوس ، وزعموا أن خاصته الاضرار بالفكر ، وأن من تمادى عليه لا يرى رؤيا صادقة .

الحمص ـ حار باعتدال ، رطب ذو نفخة أيضاً ، وأفعاله الثوالث أنه يزيد في المني ويدر البول والطمث ويفتت الحصى الأسود منه ، والذي يؤكل منه رطباً يولد في المعدة والأمعاء فضولا كثيرة ، والمقلو منه ومن الباقلى أقل نفخة ، إلا أنه أعسر هضماً ، اللهم إلا أن يخلخله الانقاع قبل ذلك ، وخاصته تحمير البشرة ، وذلك صرورة لكثرة ما يتولد عنه من الروح ولذلك يعين على الباه .

العدس ـ بارد يابس ، يولد دماً أسود ، ويطفيء الدم الملتهب ، ولا سيما إذا طبخ

بالخل ، وأفعاله الثوالث أنه يقطع الباه ويولد ظلمة البصر ، وهو إذا سلق بالماء حابس للبطن .

الترمس ـ يابس أرضي مر ، فاذا نقع في الماء حتى تذهب مرارته كان غذاء طيباً ، وهو إذا استعمل مراً قتل الأجنة وأخرج الحيات من الجوف ويدر البول ويفتح أفواه البول .

الأرز ـ غليظ الجوهر ، قريب من الاعتدال في الحر والبرد ، يقطع الاسهال ، وهو غذاء لذيذ إذا طبخ باللبن .

اللوبياء ـ إلى الحرارة ما هي ، والرطوبة ، تخصب البدن وتدر البول والطمث ، وتلين البطن وخاصة الأحمر منه ، وتري أحلاماً وتغزر الرأس .

الدخن ـ بارد يابس ، عاقل للبطن ، قليل الغذاء .
الذرة ـ باردة يابسة ، قليلة الغذاء .
الجلبان ـ بارد يجفف ، قليل الغذاء »

الرياضة

« الرياضة هي حركة الأعضاء إرادة ما .
وذلك (أولا) للأعضاء التي شأنها أن تتحرك بهذه الحركة ، وهي جميع الأعضاء التي لها حركة إرادية .

و(ثانياً) للأعضاء التي تجاور هذه ، وهي الأوردة وآلات الغذاء .
ولما كانت الرياضات هي حركات الأعضاء كان منها جزئي وكلي ، وذلك أن منها ما هي رياضة لجميع البدن ، وهي الحركة الكلية لجميع الحيوان ، ومنها ما هي رياضة مخصوصة بعضو ما : مثل أن الصوت رياضة الرئة ، والقيام والقعود رياضة للصلب ، ولن يخفى على من كان عالماً بحركة الأعضاء أي رياضة تخص عضواً عضواً ، فهذا أحد ما تنقسم إليه الرياضة من جهة الأعضاء أنفسها .

والرياضة منها قوية ومنها خفيفة ، وكل واحد من هذين إما أن يكون عن نقلة المرتاض أعضاءه بعضا ، وهو يوجد فيها السريعة والبطيئة .

وإما أن يكون مقاومة بينه وبين محرك آخر يثبت في مكان ويأمر غيره أن ينزعه منه ، ومن هذا النوع إشالة الحجر وغير ذلك ، وهذه ليس يوجد فيها السرعة والبطء ،

وربما اجتمع في الرياضة السرعة والقوة ، كالذين يطفرون بالحراب .

والرياضة المعتدلة فعلها بالجملة تنمية الروح الغريزية ، وتدفع الفضول عن آلات الغذاء وتحليلها وتطيب الأعضاء أنفسها ، وهي في هذا المعنى أفضل شيء تنمى به الحرارة ، . . . .

وهذه إذا استعملت بعد تمام الهضم نفعت هذه المنفعة التي ذكرنا ، وأما متى استعملت والغذاء غير منهضم لن يؤمن عن استفراغ الأعضاء أنفسها أن تجتذب الغذاء إليها غير منهضم .

وبالجملة فالقوة الهاضمة إنما يكمل فعلها بالسكون كما أن القوة الدافعة إنما يكمل فعلها بالحركة ، ولهذا كان وقت الرياضة هذا الوقت ، وعلامة هذا الوقت أن يكون البول منصبغاً أترجياً(١) لا شديد الحمرة ، ومقداره في القوة هو أن يبتدىء البدن يعرق والنفس يتصاعد .

« وأما الرياضة القوية فانما تستفرغ من البدن أكثر مما تحتاج إليه ، فهي بذلك تضعف كما نرى ذلك في أصحاب المهن القوية .

وأما الضعيفة فانها لا تستفرغ كل ما يجب استفراغه ، فلذلك كانت زائدة في الأعضاء ومنمية للأبدان .

وأما أن الرياضة بالجملة مصحة عظيمة ، وأنها أشد من عدم الرياضة ، فذلك بينّ من حال المقصورين في السجون ، فانها تصفر وجوههم وتفسد سحنهم وتخل أفعالهم الطبيعية كلها ، وليس يظهر هذا في الانسان فقط ، بل وفي جميع الحيوانات المقصورة ، كالطيور في الأقفاص وغير ذلك . . . »

شرح أرجوزة الرئيس

وفيما يلي مثال من شرحه في الطب مقتبس من رسالته في التعقيب على أرجوزة ابن سينا ، وهو من كلامه في تدبير الطفل في بطن أمه وبعد ولادته :

الطفل يحفظ في بطن أمه كي لا تصيبه آفة في جسمه (كذا)

يريد أنه ينبغي أن تحفظ الأم كيلا تصيبها ضربة فينحل عضو من أعضاء الطفل .

والظئر أن تطعمه أو تسقيه فاختر له مدة سن التربية

---

(١) الأترج والأترنج : ثمر من جنس الليمون ، ويقال له أيضا : الترنج

يقول : والظئر التي تطعمه أو تسقيه فأخير ما له من التربية أن تكون حسنة المزاج من أجل لبنها ، إن كان يريد بالظئر المرضعة ، وإن كان يريد غير المرضعة فمعناه أن تكون عارفة بتدبير الأطفال ، أعني بتغذيتهم وإحمامهم وغير ذلك مما يحتاج إليه الطفل .

واحفظ على الحامل في معدتها
كي لا يرى الفساد في شهوتها

ولما كان الحوامل يعرض لهن كثيراً انقلاب المعدة ، وذلك في أول حملهن ، ويعرض لهن شهوات غير طبيعية ، يقول : احفظ عليها في معدتها بأن تطعمها المقوية للمعدة القاطعة للشهوة الردية .

ويصلح الدم وينقى الفضل
ذاك الذي يكون منه الطفل

إن هاجها دم فلا تفصدها
بل بالبرود واللطاف اقصدها

يريد : واسقها ما يروق الدم ويصفيه ، وإن هاج بهاالدم فلا تفصدها واستعمل عوض ذلك المبردات للدم والمنظفة له ، وإن أمر ذلك لأنه يخاف من الفصد أن يسقط الجنين .

تدبير الطفل في خاصته :

ادهنه بالقابض عند شده
حتى ترى صلابة في جلده

وحمه تنظفه من أخلاطه
ووسط الشد على قماطه

يقول : ادهنه بالأدهان القابضة عند شد قماطه ، وحمه بالماء الحار المعتدل الحرارة ، ولينظف من الأوساخ ، واجعل شد القماط عليه متوسطاً . وجالينوس يأمر بأن يسحق الملح ويذر علي الأطفال حين يولدون .

ألزمه في يقظته الضياء
كما يرى النجوم والسماء

كثر له الألوان بالنهار
لكي تقويه على الابصار

هذه وصية في رياضة بصره وتقويته بالاستعمال ، وذلك أن كل عضو يقوى بالاستعمال ، وذلك أن يلزم في يقظته المواضع المضيئة ، وأن يجعل بحيث يرى السماء والنجوم ، وأن يكثر له الألوان الملونة .

ناغيه بالأصوات في تعليم

كيما تقويه على التكليم

هذه وصية باستعمال آلات السمع منه وإعداده لأن يتكلم ، وذلك أن الأطفال من شأنهم أن يروضوا محاكاة المتكلم كما يفعل الطير الذي يقبل تعليم الكلام .

وامنعه أن يفصد أو أن يسهلا

حتى يرى انفاعه قد اعتلا

وما اعترى من ورم أو حب

فلا تقابله له بجذب

يقول : والطفل لا ينبغي أن يفصد ولا أن يسهل ، وإن اقتضت ذلك طبيعة المرض ، حتى يتجاوز سن المنفعة وهو أن يبلغ الرابع عشر من السنين أو الخامس عشر . وأما قوله :

وما اعترى من ورم او حب

فلا تقابله له بجذب

فلا أدري ماذا يريد بالجذب ، فان كان يريد بالجذب تسييل المادة إلى غير جهة العضو الورم ، وذلك بالفصد المضاد فهو منطو في نهيه عن الفصد ، وإن كان يريد أنه لا ينبغي أن تجعل عليها الأدوية الجاذبة فهذه وصية تعم الأطفال وغيرهم من الأورام والحبوب ، ولعل الأطفال بذلك أحق لرطوبة أمزجتهم .

وقد تناول ابن رشد شرح كلام ابن سينا في ذكر أمزجة الأزمنة ، أي الفصول ، فقال :

أقول في الزمان بالتقدير

إذ لا سبيل فيه للتحرير

فللشتاء قوة للبلغم

وللربيع هيجان للدم

والمرة الصفراء للمصيف
والمرة السوداء للخريف

« لما تكلم في أصناف أمزجة الانسان أراد أن يتكلم في أصناف أمزجة الزمان . فقوله : (فللشتاء قوة للبلغم) يريد أن مزاج الشتاء بارد رطب كمزاج البلغم ، ولذلك البلغم يتولد فيه .

وقوله : (وللربيع هيجان للدم) يريد أن الربيع حار رطب على طبيعة الدم ، ولذلك الدم يكثف فيه .

وقوله : (والمرة الصفراء للمصيف) يعني أنها تتولد فيه ، لأنها حارة يابسة كما أنه حار يابس . (والمرة السوداء للخريف) يعني أن طبيعة الخريف هي طبيعة السوداء ، ولذلك السوداء تتولد فيه .

وما قاله في الربيع من أنه حار رطب هو الحق ، خلافا لرأي جالينوس في كتاب المزاج ، لأنه صرح هناك أن الربيع معتدل بالمعنى الذي يقال عليه معتدل ، أي الذي توجد فيه الكيفيات على السواء .

ولم توجد للموجودات فيه أفعال الحياة التي سببها الحرارة والرطوبة بأولى من فعل ضد الحياة ، التي سببها البرد واليبس . لأنها لو تقاومت فيه القوى لم ينسب إليه توليد خلط من الأخلاط ، لا دم ولا غيره .

وبالجملة لا نشوء ولا كون لكل ما مزاجه شبيه بمزاجه كالدم . وجميع الكائنات التي توجد في هذا الوقت فقد يجب ضرورة أن يكون حاراً رطباً ، ويكون معتدلا ، لأنه وسط بين الصيف والشتاء .

وكون الفصول لا توجد إلا أربعة وكذلك الأخلاط على أن الأمزجة أربعة ، أعني المركبة .

ولو وجد مزاج معتدل بمعنى أن الاسطقسات (العناصر) فيه متساوية لما وجد لهذا المزاج فعل منسوب إلى الكيفيات الأول ، وكانت له صورة واحدة » .

٤ ـ ابن رشد الفقيه

وابن رشد الفقيه ، كابن رشد الطبيب ، وابن رشد الفيلسوف ، محصل يحيط بموضوعه ويستقصي الأكثر الأهم من أصوله وفروعه ، وقد كان على مذهب الامام

مالك كأكثر أهل المغرب ، ولكنه كان يتتبع المذاهب في المسائل الخلافية ، وله كتاب في الفقه سماه « بداية المجتهد ونهاية المقتصد » يدل اسمه على منحاه في التأليف ، فانه نافع للمبتدئين المجتهدين وللمحصلين المتوسعين ، وقد ذكر ابن أبي أصيبعة وغيره كتاب المقدمات في الفقه بين كتب ابن رشد الحفيد وهو خطأ يسهل التنبه إليه لمن ألقى نظرة على الكتابين ، إذ هما في موضوع واحد على نسق متقارب من التوسط بين الاسهاب والايجاز ومن المستبعد أن يشتغل مؤلف واحد بوضع كتابين في موضوع واحد على هذا المثال ، وقد ترجم المقري لابن رشد الجد في كتاب « أزهار الرياض في أخبار عياض » وذكر « من تواليفه كتاب المقدمات لأوائل كتب المدونة » وكان ابن رشد الحفيد يشير في « بداية المجتهد » إلى كتاب المقدمات فيقول كما « حكاه جدي رحمة الله عليه في المقدمات » فهو على التحقيق من مؤلفات الجد لا من مؤلفات الحفيد .

ونحن ناقلون هنا كلامه في القضاء على سبيل المثال لاحاطته وتدوينه ورأيه في مهام عمله .

قال في كتاب « الأقضية » من « بداية المجتهد » :

« والنظر في هذا الباب فيمن يجوز قضاؤه ، وفيما يكون به أفضل ، فأما الصفات المشترطة في الجواز فأن يكون حراً مسلماً بالغاً ذكراً عاقلاً عدلاً .

وقد قيل في المذهب إن الفقه يوجب العزل ويمضي ما حكم به .

واختلفوا في كونه من أهل الاجتهاد ، فقال الشافعي يجب أن يكون من أهل الاجتهاد ، ومثله حكى عبد الوهاب[1] عن المذهب ، وقال أبو حنيفة : يجوز حكم العامي . قال القاضي : وهو ظاهر ما حكاه جدي رحمة الله عليه في المقدمات عن المذهب ، لأنه جعل كون الاجتهاد فيه من الصفات المستحبة . وكذلك اختلفوا في اشتراط الذكورة فقال الجمهور : هي شرط في صحة الحكم ، وقال أبو حنيفة : يجوز أن تكون المرأة قاضياً في الأموال . قال الطبري : يجوز أن تكون المرأة حاكماً على الاطلاق في كل شيء . قال عبد الوهاب : ولا أعلم بينهم اختلافاً في اشتراط الحرية ، فمن رد قضاء المرأة شبهه بقضاء الامامة الكبرى ، وقاسها أيضاً على العبد ، لنقصان حريتها ، ومن أجاز حكمها في الأموال فتشبيها بجواز شهادتها في الأموال ، ومن رأى حكمها نافذاً في كل شيء قال : إن الأصل هو أن كل من يتأتى منه الفصل

---

(١) عبد الوهاب بن علي بن نصر مؤلف النصرة لمذهب مالك وشرح المدونة ، ولد ببغداد وتوفي بمصر (٤٢٢ هجرية و ١٠٣١ ميلادية) .

بين الناس فحكمه جائز إلا ما خصصه الاجماع من الامامة ألكبرى .

وأما اشتراط الحرية فلا خلاف فيه ، ولا خلاف في مذهب مالك أن السمع والبصر والكلام مشترطة في استمرار ولايته ، وليست شرطاً في جواز ولايته ، وذلك أن من صفات القاضي في المذهب ما هي شرط في الجواز فهذا إذا ولي عزل وفسخ جميع ما حكم به ، ومنها ما هي شرط في الاستمرار وليست شرطاً في الجواز ، فهذا إذا ولي القضاء عزل ونفذ ما حكم به ، إلا أن يكون جوراً .

ومن هذا الجنس عندهم هذه الثلاث صفات .

ومن شرط القضاء عند مالك أن يكون واحداً ، والشافعي يجيز أن يكون في المصر قاضيان اثنان إذا رسم لكل واحد منهما ما يحكم فيه ، وإن شرط اتفاقهما في كل حكم لم يجز ، وإن شرط الاستقلال لكل واحد منهما فوجهان : الجواز والمنع . قال : وإذا تنازع الخصمان في اختيار أحدهما وجب أن يقترعا عنده .

وأما فضائل القضاء فكثيرة ، وقد ذكرها الناس في كتبهم ، وقد اختلفوا في الأمي : هل يجوز أن يكون قاضياً ؟ والأبين جوازه لكونه عليه الصلاة والسلام أمياً . وقال قوم لا يجوز ، وعن الشافعي القولان جميعاً ، لأنه يحتمل أن يكون ذلك خاصاً به لموضع العجز ، ولا خلاف في جواز حكم الامام الأعظم ، وتوليته للقاضي شرط في صحة قضائه ، لا خلاف أعرف فيه .

واختلفوا من هذا الباب في نفوذ حكم من رضيه المتداعيان ممن ليس بوال ، على الأحكام ، فقال مالك : يجوز ، وقال الشافعي في أحد قوليه : لا يجوز ، وقال أبو حنيفة : يجوز إذا وافق حكمه حكم قاضي البلد .

وأما فيما يحكم فاتفقوا أن القاضي يحكم في كل شيء من الحقوق كان حقاً لله أو حقاً للآدميين ، وأنه نائب عن الامام الأعظم في هذا المعنى ، وأنه يعقد الأنكحة ويقدم الأوصياء . وهل يقدم الأئمة في المساجد الجامعة ؟ فيه خلاف . وكذلك هل يستخلف ، فيه خلاف في المرض والسفر ، إلا أن يؤذن له .

وليس ينظر في الجباة ولا في غير ذلك من الولاة ، وينظر في التحجير على السفهاء عند من يرى التحجير عليهم .

ومن فروع هذا الباب : هل ما يحكم فيه الحاكم يحله للمحكوم له به وإن لم يكن في نفسه حلالا ؟ وذلك أنهم أجمعوا على أن حكم الحاكم الظاهر الذي يعتريه لا يحل

حراما ولا يحرم حلالا ، وذلك في الأموال خاصة ، لقوله عليه الصلاة والسلام : إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون إلي ، فلعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع منه ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً ، فانما أقطع له قطعة من النار .

واختلفوا في حل عصمة النكاح أو عقده بالظاهر الذي يظن الحاكم أنه حق ، وليس بحق . إذ لا يحل حرام ولا يحرم حلال بظاهر حكم الحاكم دون أن يكون الباطن كذلك . هل يحرم ذلك أم لا ؟ فقال الجمهور : الاموال والفروج في ذلك سواء ، لا يحل حكم الحاكم منها حراماً ولا يحرم حلالا . وذلك مثل أن يشهد شاهدا زور في امرأة أجنبية أنها زوجة لرجل أجنبي ليست له بزوجة ، فقال الجمهور : لا تحل ، وإن أحلها الحاكم بظاهر الحكم . وقال أبو حنيفة وجمهور أصحابه : تحل له . فعمدة الجمهور عموم الحديث المتقدم ، وشبهة الحنفية أن الحكم باللعان ثابت بالشرع ، وقد علم أن أحد المتلاعنين كاذب ، واللعان يوجب الفرقة ويحرم المرأة على زوجها الملاعن لها ويحلها لغيره ، فان كان هو الكاذب فلم تحرم عليه إلا بحكم الحاكم ، وكذلك إن كانت هي الكاذبة ، لأن زناها لا يوجب فرقتها على قول أكثر الفقهاء ، والجمهور أن الفرقة هاهنا إنما وقعت عقوبة للعلم بأن أحدهما كاذب .

والقضاء يكون بأربع : بالشهادة واليمين والنكول والاقرار ، أو بما تركب من هذه ، ففي هذا الباب أربعة فصول » .

١ ـ أهم المراجع العربية

تهافت التهافت

فصل المقال . . .

الكشف عن مناهج الأدلة . . .

بداية المجتهد ونهاية المقتصد

تفسير ما بعد الطبيعة

تلخيص كتاب المقولات

تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو

شرح أرجوزة الطب لابن سينا

الكليات

مقدمة ابن خلدون

نفح الطيب

المعجب في تلخيص أخبار المغرب

إخبار العلماء بأخبار الحكماء

وفيات الأعيان

جمهرة أنساب العرب

قصة حي بن يقظان

كتاب الأخلاق لأرسطو

إلخ . إلخ . . . . .

٢ ـ أهم المراجع الأجنبية

Renan : **Averroès et l'Averroisme**

Maurice de Wulf : **History of Medievel Philosophy**

Joseph Maccabe : **Splendour of Moorish Spain Legacy of Israel**

William James : **Principles of Psychology**

١ - المراجع العربية

[illegible]

٢ - المراجع الأجنبية

Renan: Averroes et l'Averroisme
Maurice de Wulf: History of Mediaeval Philosophy
Joseph McCabe: Splendour of Moorish Spain Legacy of Israel
William James: Principles of Psychology